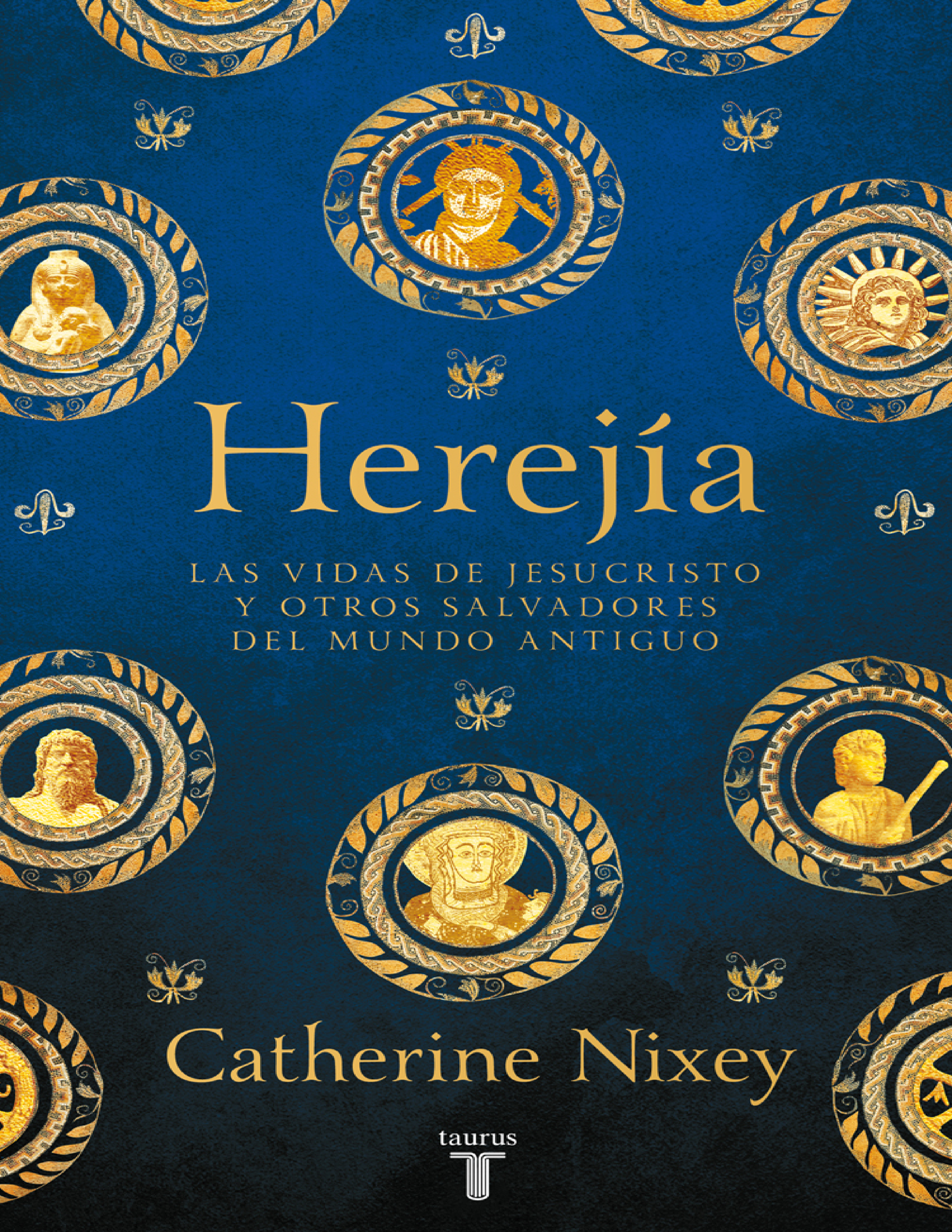
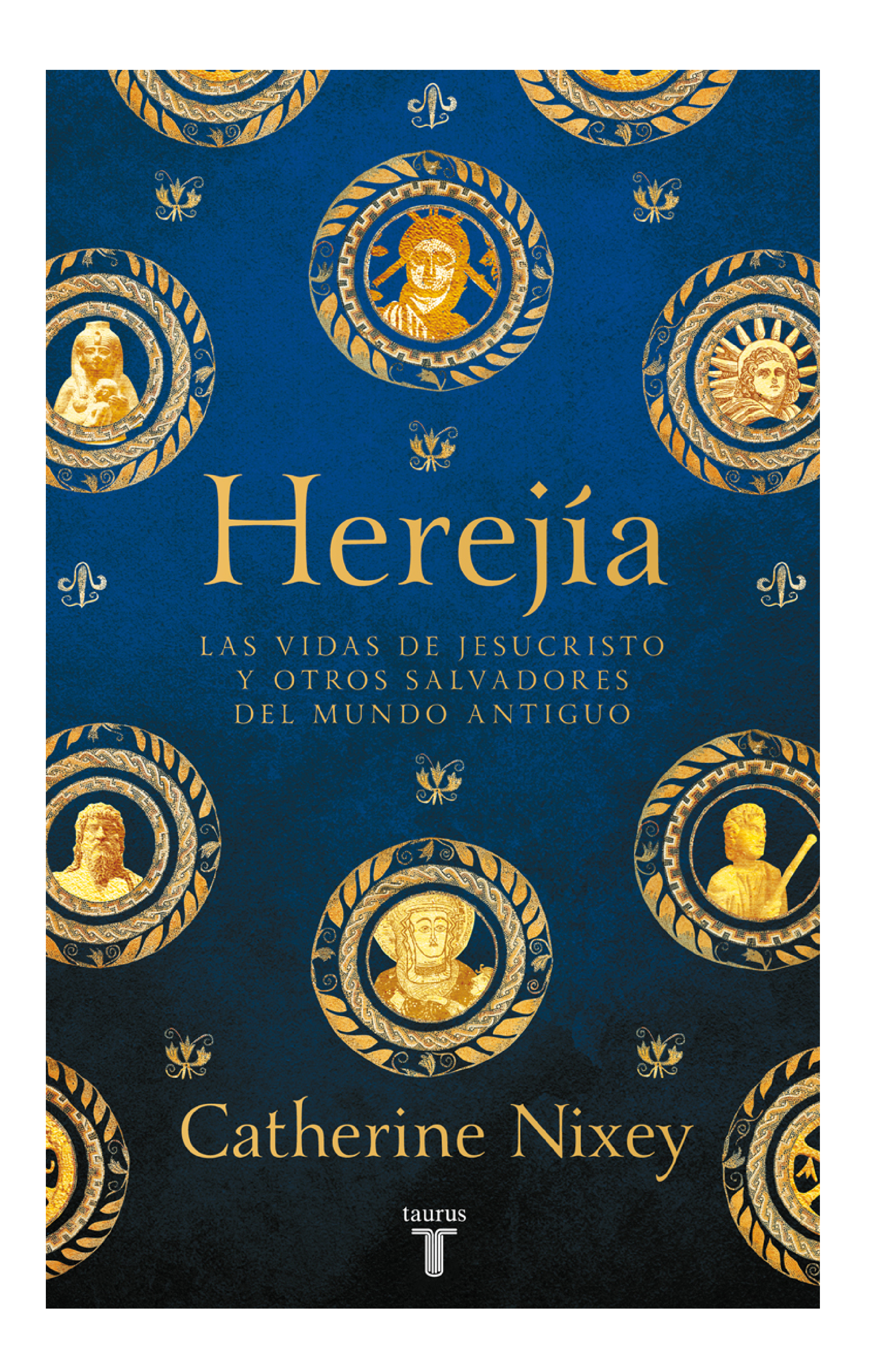

Herejía
LAS VIDAS DE JESUCRISTO
Y OTROS SALVADORES
DEL MUNDO ANTIGUO
Catherine Nixey
taurus


Herejía
LAS VIDAS DE JESUCRISTO
Y OTROS SALVADORES
DEL MUNDO ANTIGUO
Catherine Nixey
taurus

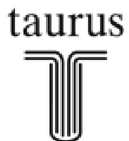
Catherine Nixey

Herejía

Las vidas de Jesucristo y otros salvadores del mundo antiguo

Traducción de Joan Rabasseda y Teófilo de Lozoya

taurus



A P. J. J. N.,
por hacerme reír

Viéndola el Señor, se compadeció de ella y le dijo: «No llores». Y acercándose tocó el féretro; los que lo llevaban se detuvieron, y Él dijo: «Joven, a ti te hablo, levántate». Sentose el muerto y comenzó a hablar, y Él se lo entregó a su madre.

Lucas 7, 13-15, ESV(1)

Apolonio, que se hallaba casualmente presente en el duelo, dijo: «Poned las andas en el suelo, pues os haré cesar del llanto por la muchacha» [...]. [Y], sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente. La joven recobró el habla y volvió a la casa de su padre.

Vida de Apolonio de Tiana, IV.45(2)

A buen seguro, un cangrejo se sentiría ultrajado si se viese clasificado como crustáceo sin más ni más y sin disculparnos siquiera. «Yo no soy esa cosa —diría—, soy *yo* y basta».

WILLIAM JAMES, *Las variedades de la experiencia religiosa* (1902)(3)

LISTA DE ILUSTRACIONES

Museo Arqueológico del Pireo (n.º de inventario 405). *Fotografía: DeAgostini/Getty Images*.

8. Placa en la que aparece representada una mujer dando a luz, *c*. siglo IV a. C.-siglo III d. C., de origen romano. Museo de la Ciencia, Londres*. Fotografía: Science Museum Group/Science & Society Picture Library*.

9. Parte final de un papiro mágico griego con conjuros y un espíritu de la muerte sin cabeza, siglo IV d. C. Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz (p. 5026 recto), Berlín. *Fotografía: Scala, Florencia/bpk, Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte*.

10. Fresco en el que se representa una ceremonia religiosa, finales del siglo I a. C., procedente de la villa imperial de Boscotrecase, Pompeya. Museo Metropolitano de Arte, Nueva York. *Fotografía: Metropolitan Museum of Art* (Rogers Fund, 1920, acc. n.º 20.192).

11. Gemas talladas en las que aparecen representados Serapis, Anubis y un anguípedo con cabeza de gallo, de los siglos II-III d. C., de origen romano. Museo Metropolitano de Arte, Nueva York. *Fotografías: Metropolitan Museum of Art* (donación de W. Gedney Beatty, 1941, acc. n.º 41.160.643; obsequio de la señora Helen Miller Gould, 1910, acc. n.º 10.130.1; obsequio de John Taylor Johnston, 1881, acc. n.º 81.6.297 y 298).

12. La resurrección de Lázaro. Detalle de un relicario de marfil, *c*. 350, procedente del monasterio de Santa Julia de Brescia. Museo Cristiano, Brescia. *Fotografía: André Held/akg-images*.

13. El milagro de los panes y los peces. Detalle de un fresco de comienzos del siglo III, procedente de la catacumba de via Anapo, Roma. *Fotografía: Luisa Ricciarini/Bridgeman Images*.

14. El milagro de los panes y la transformación del agua en vino. Detalle del panel de madera de una puerta, siglo V, procedente de la basílica de Santa Sabina, Roma. *Fotografía:* NPL-*DeA Picture Library/G. Nimatallah/Bridgeman Images*.

15. La Anunciación. Detalle del tímpano (1420) del portal septentrional de la Marienkapelle, Wurzburgo. *Fotografía:*

Bildarchiv Foto Marburg/Archiv Dr. Franz Stoedtner.

16. La Anunciación. Detalle del retablo de la abadía de Klosterneuburg, 1181, obra de Nicolás de Verdún. Stiftsmuseum, Klosterneuburg, Austria. *Fotografía: Erich Lessing/akg-images*.

17. Escena de la Natividad en la que un ángel devuelve a Salomé las manos que le habían cortado. Detalle de una miniatura de un libro de horas según el uso de Roma («Horas marianas»), 1490-1500, obra de un discípulo de Jean Pichore. Biblioteca y Museo Morgan, Nueva York, ms. M.7, fol. 14r. *Fotografía: Scala, Florencia/The Morgan Library.* Adquirido por J. Pierpont Morgan antes de 1913.

18. La huida a Egipto. Detalle de un fresco de Giotto de 1304-1306. Capilla de los Scrovegni, Padua. *Fotografía: Raffaello Bencini/Bridgeman Images*.

19. La caída de Simón el Mago. Capitel de la catedral de San Lázaro de Autun, Francia, obra de Gislebertus (Gislebert), *c*. 1130. *Fotografía: akg-images*.

20. La caída de Simón el Mago. Detalle de un retablo del Maestro di San Pietro, *c*. 1280. Pinacoteca Nacional de Siena. *Fotografía: Rabatti & Domingie/akg-images*.

21. Helio conduciendo su carro. Metopa del templo helenístico de Atenea en Troya, siglo III a. C. Antikensammlung, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlín. *Fotografía: Scala, Florencia/bpk, Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte*.

22. Cristo representado como Helio o Sol Invicto, conduciendo su carro. Detalle de un techo de mosaico, mediados del siglo III d. C. perteneciente al mausoleo de los Julios, en la necrópolis vaticana situada debajo de la basílica de San Pedro, Roma. *Fotografía: Picture Art Collection/Alamy*.

23. Apolo Solar con el nimbo de Cristo y la corona radiata de Helio. Detalle de un pavimento romano de mosaico de finales del siglo III encontrado en El Jem (Tisdro), Túnez. *Fotografía: Wikimedia Commons/Mathiasrex*.

24. Cristo flanqueado por las letras alfa y omega. Fresco del siglo IV encontrado en las catacumbas de Comodila, Roma. *Fotografía: DeAgostini/Getty Images*.
25. La Natividad. Detalle de una miniatura de unos Evangelios armenios, 1434-1435. Museo Metropolitano de Arte, Nueva York. *Fotografía: Metropolitan Museum of Art* (Adquisición, Fletcher Fund, obsequio del Hagop Kevorkian Fund, en recuerdo de Hagop Kevorkian, Tianaderrah Foundation, B. H. Breslauer Foundation, Aso O. Tavitian, Karen Bedrosian Richardson, regalos de Elizabeth Mugar Eveillard y Arax Simsarian y fondos de varios donantes, 2010, acc. n.º 2010.108).
26. Jesús discute con un maestro. Miniatura de los *Klosterneuburger Evangelienwerk*, *c*. 1340. Stadtbibliothek, Schaffhausen, Suiza. *Fotografía: Stadtbibliothek, Schaffhausen (Gen. 8, f. 28v)*.
27. Cristo exorciza al poseso de Gerasa. Placa de marfil, taller de Milán o de Metz, *c*. 968. Hessisches Landesmuseum, Darmstadt. *Fotografía: Wikimedia Commons CCo 1.0 (Fotografía: Daderot)*.
28. La última cena. Miniatura de un leccionario originario del norte de Siria, 1216-1240. Biblioteca Británica, Londres. *Fotografía: British Library Board (Add. 7170, f. 139v)/Bridgeman Images*.
29. El bautismo de Cristo por Juan el Bautista. Miniatura de la *Cronología de las naciones antiguas*, de Al-Biruni, ejemplar de 1307-1308 procedente de Tabriz, Irán. Edinburgh University Library (or. ms. 161, fol. 140v). *Fotografía: Bridgeman Images*.
30. El infierno. Miniatura de un ejemplar francés del siglo XV de *La ciudad de Dios*, de san Agustín. Bibliothèque Sainte-Geneviève, París (ms. 246, fol. 383r). *Fotografía: Bridgeman Images*.
31. Eneas en el infierno. Miniatura de un ejemplar italiano del siglo XV de las *Églogas* de Virgilio. Houghton Library, Universidad Harvard (ms. Richardson 38, fol. 174v). *Fotografía: Heritage Images/Alamy*.
32. Páginas de un manuscrito gnóstico del cristianismo primitivo, *c*. siglos V-VI, encontrado en Nag Hammadi, Egipto (Codex II). *Fotografía: BibleLandPictures.com/Alamy*.

33. *La creación de Eva*. Fresco de Miguel Ángel en la capilla Sixtina del Vaticano, 1508-1512. *Fotografía: Heritage Image Partnership Ltd./Alamy*.

34. Isis con Horus niño. Estatuilla egipcia de bronce, *c*. 664-332 a. C. Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlín. *Fotografía: 2021, Scala, Florencia/Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte, Berlín*.

35. Isis con Horus niño. Estatuilla egipcia de caliza, siglo III d. C. Skulpturensammlung und Museum für Byzantinische Kunst, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlín. *Fotografía: 2021, Scala, Florencia/bpk, Bildagentur für Kunst, Kultur und Geschichte*.

36. La Virgen con el Niño. Miniatura del *Libro de Kells*, evangeliario irlandés, *c*. 800. Trinity College, Dublín (ms. 58, fol. 7v). *Fotografía: Art and Architecture/Alamy*.

37. El emperador Constantino en el Concilio de Nicea y la quema de los libros de Arrio. Dibujo de un compendio de derecho canónico del siglo IX, *c.* 825, procedente de Lombardía, Italia. Biblioteca Capitolare, Vercelli (ms. CLXV). *Fotografía: DeAgostini/Getty Images*.

38. Restos de retratos de un monarca «hereje» y sus cortesanos. Mosaico bizantino modificado en 526, basílica de San Apolinar el Nuevo, Rávena. *Fotografía: Wikimedia Commons/José Luiz Bernardes Ribeiro*.

39. Los tres Reyes Magos veneran la piedra ardiente. Miniatura de una versión francesa de *El libro de las maravillas* (*Le livre des merveilles*) de Marco Polo, 1410-1412. Biblioteca Nacional de Francia, París (ms. Français 2810, fol. 12). *Fotografía: BnF*.

40. La Natividad. Pintura de un discípulo de Fra Angelico, *c*. 1423-1426. Indianapolis Museum of Art at Newfields, The Clowes Collection (acc. n.º 2014.89). *Fotografía: Cortesía del Indianapolis Museum of Art at Newfields*.

PRÓLOGO

Christian children all must be
Mild, obedient, good as He.
[«Los niños cristianos deben todos ser /
dulces, obedientes y buenos como Él»].

«Once in Royal David's City», villancico incluido en un libro inglés de himnos del siglo XIX

Mata a nuestros hijos.

Un padre se lamenta del comportamiento de Jesús.
Evangelio de la infancia de Tomás (*c.* siglo II)

Incluso cuando Jesús era todavía un niño pequeño, los habitantes de su aldea se dieron cuenta de que en él había algo insólito. Quizá fuera porque mostraba cierta seguridad en sí mismo —próxima a la arrogancia— en la forma que tenía de hablar con los adultos. O quizá fuera por la forma en que lo trataban sus padres, María y José, con un respeto que a veces parecía rayar en el desasosiego.

O quizá fuera porque mataba a la gente.

Los milagros de Jesús no habían empezado de manera terrible. De hecho, el primero, del que se hablaría durante siglos en todas partes, desde Alejandría hasta Arabia, fue encantador. Un sábado, cuando tenía solo cinco años, Jesús estaba jugando con otros niños de su aldea en el vado de un arroyo. Como les gusta hacer a los niños, el pequeño se dedicaba a desviar el agua para que formara pozas. Una vez formado el charco, el agua se tornaba pura.

Sin embargo, si se fijaba uno bien, había algo bastante extraño en la forma en que el agua se comportaba. No obedecía a las leyes de la naturaleza, mientras corría, fluía y se mantenía limpia. Por el contrario, obedecía las órdenes del niño: Jesús simplemente hablaba y el agua modificaba su curso.

Cuando se cansó de aquel juego, Jesús se puso a jugar a otra cosa. Tomó un poco de barro blando de los bordes legamosos del agua y empezó a esculpir con él figuritas con forma de gorrión; doce en total. Casualmente, pasó por allí un hombre y vio lo que estaba haciendo. Irritado porque pensó que Jesús profanaba el sábado de ese modo, el individuo fue a buscar a José y le contó lo que había visto. Este fue a buscar al niño. «¿Por qué estás haciendo en sábado lo que no está permitido hacer?», le preguntó. Jesús no respondió directamente a José. Por el contrario, batió las palmas y exclamó, dirigiéndose a los pájaros: «¡Volad!». Y los gorriones echaron a volar y se marcharon gorjeando.[1]

Si lo ocurrido aquel día hubiera quedado solo en eso, ya habría sido bastante notable. Pero no quedó ahí la cosa.

Un niño que había estado viendo lo sucedido dio un paso al frente y, cogiendo una rama de sauce, desbarató las pozas que Jesús había formado y dio salida al agua que había embalsado. Jesús se volvió enfadado hacia él y le dijo: «¡Insensato, injusto e impío! ¿Qué mal te han hecho estas aguas y estas pozas?». Y lleno de furia añadió: «Pues mira, ahora te vas a quedar tú seco como un árbol, sin que puedas llevar hojas ni raíz ni fruto».[2] Puede que la maldición fuera intrincada, pero sus efectos quedaron bien claros, pues el niño, que hasta entonces había estado sano, quedó al instante seco y deforme.

Y aún vendrían cosas peores.

No mucho después de que ocurriera este incidente, estaba Jesús atravesando la aldea cuando otro niño llegó corriendo detrás de él y chocó con su espalda. Puede que fuera un accidente; o puede que no. En cualquier caso, Jesús montó una vez más en cólera y lanzó una maldición ominosamente indirecta: «No concluirás tu camino».[3] El significado de sus palabras quedó claro un momento después: el niño cayó muerto al suelo.

Tales son las palabras del *Evangelio de la infancia de Tomás*.

INTRODUCCIÓN

Todos los años, en pleno invierno, da comienzo el canto en todas las capillas, iglesias y catedrales.

Una sola voz rompe el silencio. «Otrora en la ciudad real de David —dice— había un establo muy humilde». El villancico continúa contando una historia tan conocida que no hace falta repetirla. Es la historia de cómo en aquella humilde cuadra, una doncella (gentil y amable) colocó al niño en un pesebre; y cómo ese niño se convirtió en un muchacho (obediente y bueno); y cómo ese muchacho era en realidad un salvador —el Salvador— que ahora está sentado en lo alto de los cielos.

Escuchar este canto constituye, como sabrá cualquiera que lo haya oído, una experiencia conmovedora, menos casi por sus palabras que por la forma en que son ejecutadas. Pues comienza con la voz a solo de ese niño, pulida como la piedra de un río, brillante como una estrella. Y, cuando pasa a la segunda estrofa, a esa voz se unen las voces del coro, y luego, finalmente, se unen a ellas las de toda la congregación, en una ola sonora que va creciendo paulatinamente hasta que la nota solitaria se convierte en toda una coral y el mensaje resuena en los labios de todos: Jesús ha nacido. El cristianismo ha llegado.

La historia del cristianismo —el relato de cómo esta secta pequeñísima, insignificante, llegó a dominar todo Occidente— se cuenta a menudo en unos términos igualmente emotivos. En esa historia, el cristianismo comienza como una sola voz, la de Jesús, y luego en torno a ella se congrega un pequeño coro —un pescador aquí, un recaudador de impuestos allá— antes de que se vean atraídas hacia ella cada vez más personas, convencidas por el mensaje que cuenta cómo el niño se convirtió en un hombre que

devolvía la vista a los ciegos y curaba a los cojos, que fue crucificado y que resucitó. Primero empezaron a creer unas cuantas decenas de individuos, luego centenares, luego millares y por fin millones, hasta que, en un milagroso momento triunfal, el propio Imperio romano se convirtió y el destino del mundo cambió.

Esta historia nos es familiar no solo porque nos la han contado, sino porque el cristianismo impregna todo el arte y la arquitectura de Occidente; se extiende por el techo de la capilla Sixtina; resuena en las notas triunfales del *Mesías* de Händel y recorre los versos de Milton, Dante y John Donne. Ha cambiado las cosas grandes y pequeñas: ha dado forma a los contornos de nuestras ciudades —levantó la cúpula de San Pedro y las torres de Notre-Dame, y abre de par en par sus brazos sobre Río de Janeiro—, y ha puesto en nuestros labios sus palabras, pues cuando hablamos de tierras donde fluyen ríos de leche y miel, o de ladrones que llegan en plena noche, o de poner la otra mejilla —o incluso de que son otros los que ponen en nuestros labios sus palabras—, estamos pronunciando frases creadas por él. Hasta nuestro calendario se ajusta al cristianismo, pues en Occidente celebramos los días de los santos, descansamos los domingos y celebramos la Navidad y la Pascua. El propio tiempo se mide al ritmo marcado por el cristianismo. Parece que se trata de un mensaje escrito sobre piedra y por lo tanto inalterable.

Salvo que esa certeza es una ilusión. Por más que el Evangelio de Juan comience con la magnífica frase lapidaria que afirma «Al principio era el Verbo», al principio no era una sola y única «palabra», o un solo y único mensaje cristiano.(4) La idea es un absurdo. Antes bien, durante los primeros siglos del cristianismo, hubo muchas palabras, muchas voces, y muchas de ellas discrepaban con vehemencia unas de otras, a veces incluso de forma violenta, en casi todos los aspectos del relato. Porque, durante los años inmediatamente posteriores a la vida y a la muerte de Jesús, no hubo ni mucho menos consenso sobre quién había sido, lo que había hecho o la importancia que tenía; incluso sobre si efectivamente tenía alguna importancia. Durante los primeros siglos del cristianismo hubo incluso cristianos que decían que Jesús era

manso, tierno y amable, pero hubo muchos otros que creían con el mismo fervor en un salvador que dejaba ciegos a los que lo criticaban y mataba a los que simplemente lo molestaban. Y hubo algunos cristianos que no tenían problema alguno en creer a la vez en uno y en otro.

Las diferencias las encontramos en todas partes. Examinemos, por ejemplo, la historia del nacimiento de Jesús. Mientras que hubo ciertamente cristianos primitivos que creían que Jesús había nacido de una virgen, María, había muchos otros que decían: «¡Vaya bobada!». Jesús era sencillamente un hombre normal que había sido engendrado por José, «al igual que todos los hombres fueron engendrados a partir de la simiente de un hombre y una mujer».[4] Otros cristianos rechazaban por completo la idea de que un dios pudiera gestarse dentro del seno de una mortal, lo mismo que los hombres corrientes; era demasiado indigno. Por el contrario, el cuerpo de Jesús, según decían, había sido formado previamente en el cielo y había llegado a la tierra cuando bajó de lo alto y pasó «a través de la Virgen María como agua a través de un canal»,[5] algo que al parecer se consideraba una solución más decorosa. Y en un texto antiquísimo, que data a buen seguro de mediados del siglo II, se explicaba con bastante detalle cómo el propio Jesús había fecundado a su madre.[6] En esta versión, por lo demás bastante sorprendente, Jesús explica cómo, adoptando el aspecto de un ángel, se apareció a su madre, María, que recibiéndolo en su corazón se echó a reír y él entró en ella, que lo creyó: «Y yo, la Palabra, entré en su cuerpo y me encarné».(5)[7]

Las diferencias continúan. En otro tiempo había una alternativa para casi todos los aspectos de Jesús que se conocen hoy día en Occidente. Mientras que algunos cristianos antiguos veneraban a un Jesús que —como el habitual de las escuelas dominicales y de los rayos de luz— aconsejaba a sus seguidores que tuvieran paciencia con los niños y los dejaran acercarse a él, otros cristianos primitivos veneraban a un Jesús que advertía a sus seguidores, en los términos más estrictos imaginables, de que no debían tener hijos en absoluto, pues todos los niños acaban por resultar «locos o medio secos o

tullidos o sordos o tontos o paralíticos o idiotas».[8] Y aunque de hecho había algunos primitivos cristianos que creían, como creen los cristianos de hoy día, en un Jesús que había sido crucificado, había otros que consideraban absurda semejante idea, pues ¿cómo iba a permitir un dios que lo crucificaran? Se decía —o al menos eso afirmaban sus críticos— que esos cristianos creían, por el contrario, que Jesús se había transfigurado y se había metido en el cuerpo de otro hombre en el último momento, plantándose delante de él y «riéndose» mientras el otro individuo moría entre espantosos dolores.[9]

Casi todos los textos del cristianismo primitivo ofrecen una opinión diferente, una perspectiva distinta del relato cristiano que nos resulta familiar hoy día. Las diferencias son abrumadoras. Consideremos el caso de la Virgen María. Rubia y con la cabeza inclinada, durante siglos María personificó un ideal de mansedumbre femenina. Pero no siempre fue así de sosa: un antiguo relato de la Natividad incluye a una María cuya vagina puede abrasar la carne humana, y en un determinado momento así lo hace. El texto que contiene esta historia es muy hermoso en muchos sentidos. En el momento del parto, el mundo literalmente deja de dar vueltas: los pájaros quedan detenidos en pleno vuelo; un pastor que ha levantado la mano para pegar a sus ovejas con una vara queda congelado con el brazo en alto; incluso las estrellas detienen su procesión nocturna por el firmamento. Luego, justo después del nacimiento de Jesús, entra una mujer en el escenario, por lo demás bien conocido, de la Natividad, con el buey y la mula, y, en un giro algo menos familiar de esta historia, introduce la mano en la vagina de María para comprobar si verdaderamente es virgen. Y la mano de la mujer es consumida de inmediato por el fuego. «¡Ay!», exclama la mujer dando un alarido.[10]

Pero lo que tal vez sea lo más importante es que no todas las voces que pudieron oírse en la oscuridad de aquellos primeros siglos fueron cristianas. A pesar de lo que el sentimentalismo de las historias y los himnos cristianos pueda hacerles pensar a nuestras mentes modernas, Jesús no llegó a un mundo callado desde el punto de vista espiritual, y desde luego no a uno en el que

escasearan los profetas, ni mucho menos. Muy al contrario: cuando leemos a los escritores satíricos antiguos, podemos comprobar que en aquella época había una multitud de hombres que afirmaban que podían devolver la vista a los ciegos y curar a los cojos, y que eran igualmente aficionadísimos a formular predicciones espeluznantes sobre el futuro. Como dice un crítico griego llamado Celso, «hay algunos otros que van por ahí mendigando y diciendo que son hijos de Dios, venidos de lo alto».[11]

Para las mentes griegas y latinas más cultas, todos esos llamados «profetas» no merecían veneración piadosa alguna, sino tan solo burla y parodia, y, en efecto, los escritores griegos y latinos se burlaron de ellos y los parodiaron sin compasión. «Cualquiera de ellos tiene a mano su acostumbrado discurso: "Yo soy Dios (o Hijo de Dios o Espíritu divino). Heme aquí que he venido"». Su fastidiosa perorata era invariable: tras proclamar su divinidad, pasaban a afirmar: «Pues el mundo está ya pereciendo y vosotros, ¡oh hombres!, pereceréis por vuestras iniquidades. Yo os quiero salvar, y me veréis que otra vez retorno con poder celeste».[12]

Todavía recuerdo dónde estaba yo cuando leí por primera vez a Celso. Fue una tarde gris de otoño y me encontraba en la Biblioteca Británica. Los lectores empezaban ya a encender las lámparas que había sobre sus escritorios. Mientras examinaba las palabras escritas en la página amarillenta que tenía ante mí (hasta hoy día, Celso dista mucho de ser un autor de moda), vi unos pasajes que me parecieron tan groseros, escépticos y chocantes —tan divertidos, dicho sea de paso— que me dejaron sin respiración. Tuve que resistir a la tentación de dar un codazo a la persona que tenía al lado y decirle: «¡Mira! ¿Sabías esto?».

Yo, desde luego, no, y eso que me había criado en una casa bastante religiosa. Antes de conocerse y contraer matrimonio, mi madre había sido monja y mi padre, fraile, e, incluso cuando abandonaron sus respectivas órdenes religiosas, no dejaron por completo la religión. Íbamos a la iglesia todos los domingos, dábamos las gracias al Señor antes de las comidas y rezábamos antes de acostarnos. En Navidad, yo ayudaba a mi madre a poner nuestro nacimiento, con su sonrosado Niño Jesús y su pesebre con

el buey y la mula; en Cuaresma renunciaba todos los años a comer chocolate, y en Halloween me sentía piadosamente escandalizada al ver a la gente que se pintaba la cara e iba llamando a las puertas de las casas proponiendo truco o trato, costumbre que consideraba perversa y norteamericana. Hasta mi adolescencia creí en Dios, y hasta bien pasados los veinte años no me sentiría lo bastante segura para decir sin asomo de duda que no creía en él. Aun así, durante buena parte de ese tiempo, mi idea de Dios era bastante confusa.

Aunque acabé por renunciar a él, el catolicismo se había posado sobre mí igual que el polvo, cayendo en sitios visibles e invisibles. Mucho después de haber dejado de creer, me encontraría en mi mente con rincones de catolicismo que habían pasado desapercibidos durante años sin que nadie los molestara. Cuando era una quinceañera, me enteré de que una amiga mía no estaba bautizada y, por un momento, me escandalizó que sus padres hubieran tenido tan poco cuidado; me pareció que su nombre no podía habérsele quedado bien pegado al no ser sujetado a ella con agua bendita; al cabo de un instante, me escandalicé de que aquello me escandalizara. Pero me había escandalizado.

Aunque, bueno, no hace falta gran cosa para que la hija de un fraile y de una monja se escandalice: también solía alarmarme cuando los padres de mis amigas ponían música pop a todo volumen en el coche, o incluso cuando veía a gente que llevaba pantalones vaqueros, que a mí me parecían inquietantemente modernos. No me siento orgullosa de mi mojigatería; la constato y ya está. Y, mucho tiempo después de dejar de creer en la verdad del Dios cristiano, sigo creyendo en la verdad de la historia cristiana y de cómo esa religión había sido acogida y propagada. Y ese es el motivo de que, cuando aquel día nublado de otoño empecé a leer a Celso en la biblioteca, me sintiera una vez más escandalizada, pero esta vez por mi propia ignorancia; ¿cómo desconocía yo que en el mundo antiguo la gente había dicho aquellas cosas?

Empecé a leer y no paré. Ahora sé que hay buenas razones para que no lo supiera, y para que algunas personas sigan sin saberlo. En algunos ambientes —entre los que se interesan por la historia del cristianismo, por ejemplo—, las opiniones de escritores como Celso

son bien conocidas. Pero, desde luego, no todo el mundo está familiarizado con ellas y apenas se enseñan en las escuelas. No es de extrañar. Sencillamente, el hecho de que una cosa sea una realidad histórica —y que hubiera muchas formas distintas de cristianismo primitivo es una realidad de ese estilo— no significa que sea ampliamente conocida. El historiador E. H. Carr escribió que los hechos históricos se «asemejan a los peces que nadan en un océano anchuroso y aun a veces inaccesible; y lo que el historiador pesque dependerá en parte de la suerte, pero sobre todo de la zona del mar en que decida pescar».[13] Durante muchos siglos fue habitual que los historiadores cristianos no dedicaran mucho tiempo a pescar en las aguas en las que pudieran encontrar salvadores alternativos o relatos acerca de un Jesús asesino, y desde luego pocas veces decidieron presentar esa pesca a sus lectores.

A decir verdad, la ausencia de esas historias se debe también, en parte al menos, a causas más siniestras. Muchas de las historias que se cuentan en este libro fueron enterradas, en algunos casos literalmente, cuando el cristianismo accedió al poder en el siglo IV. Bajo la influencia del cristianismo, las costumbres ruidosas, críticas y polémicas del Imperio romano empezaron a cambiar. Como proclamaban las atronadoras palabras de una ley del siglo IV, en aquel mundo recién cristianizado el debate público de la religión debía cesar por completo, mientras que quienes siguieran «discutiendo» en público de religión pagarían «semejante crimen de alta traición con su vida y con su sangre».[14]

No tardarían en aparecer otras leyes. Unas décadas después de que el cristianismo llegara al poder, algunos de los llamados «herejes» empezaron a ser privados de determinados derechos jurídicos, luego de ciertos oficios, después de sus lugares de culto y, finalmente, incluso de su hogar. Una norma típicamente agresiva afirmaba que «los inmundos contagios de los herejes serán desterrados de las ciudades y de las aldeas».[15] En ese nuevo mundo, los libros heréticos (y, en realidad, todos los libros que simplemente se mostraran críticos con el cristianismo) fueron declarados fuera de la ley y quemados, mientras que los herejes

podían verse perseguidos, a veces de forma violenta. De hecho, al cabo de cincuenta años de la llegada del cristianismo al poder, como señalaba un observador, «una gran cantidad de los que ellos llaman "heréticos"» fueron degollados.[16] En este libro se examinará esa historia y cómo, según afirma el gran historiador y antiguo profesor de la Universidad de Oxford G. E. M. de Ste. Croix, la Iglesia católica se convirtió «en la organización perseguidora más grande y más fuerte de la historia de la humanidad».[17]

En el fondo de muchas de esas persecuciones se hallaba el nuevo concepto cristiano de «herejía». La herejía ha llegado a verse asociada estrechamente con el cristianismo, aunque, como palabra, es muy anterior a él. «Herejía» procede del verbo griego *hairéo*, que significa «escoger».(6) La forma «herejía» —*haíresis* en griego— significaba simplemente algo que se elige, «elección».[18] En el mundo griego precristiano «herejía» había sido un término con connotaciones positivas; usar el intelecto para elegir opciones con talante independiente era considerado entonces algo bueno. Pero la palabra no mantuvo ese valor positivo. Un siglo después del nacimiento de esta nueva religión, la «elección» para los cristianos ya no era un atributo loable, sino que se había convertido en un «veneno». Empezó a hablarse de los herejes no ya solo como individuos, sino como de una enfermedad que había que «curar», una gangrena que había que «atajar» y una contaminación que había que eliminar para purificar el cuerpo cristiano en su conjunto. Como diría más tarde san Agustín —autor dotado de un dominio envidiable de la metáfora—, los herejes eran aquellos que la Iglesia «evacúa como si fueran estiércol».[19]

Pese a todo, conviene tener precaución con la palabra «herejía», sobre todo porque pretende tener una precisión de la que carece. Los libros sobre esta época se han referido durante siglos a «los herejes» y a los «ortodoxos» con una definición clara e inamovible, como si fueran términos absolutos. Pero no lo son; son términos relativos, poco más que el equivalente religioso de «lo mío» y «lo tuyo», o tal vez, en el contexto de la historia, de «ganador» y «perdedor». Como posteriormente escribiría el filósofo John Locke, «cada uno se considera ortodoxo».[20]

El presente libro se titula *Herejía*, aunque no todas las creencias de las que se habla son heréticas, ni mucho menos. Algunas eran cismáticas, otras eran simplemente desaprobadas, y muchas de las historias más sorprendentes que aquí se cuentan fueron un elemento más del culto cristiano aceptado durante siglos (a pesar de las pegas puestas ocasionalmente por la Iglesia). He elegido el título *Herejía* más por su significado cristiano que por el que tenía el término original griego, ya que este libro trata de la elección, y de cómo esa elección puede acabar siendo perdedora.

Y eso puede suceder de maneras mucho más sutiles de lo que a menudo se cree. Cuando la mayoría de la gente piensa en la herejía y en cómo las herejías son erradicadas, suelen venirle a la cabeza momentos de violencia: matanzas de aldeas enteras y leyes atroces; lenguas cortadas y manos amputadas; palizas, arrancadura del cuero cabelludo y penas capitales. Y nuestro relato tiene muchos de estos elementos, desde luego, como es natural; los actos de violencia de ese estilo no solo tienen efecto sobre las creencias, sino que además, vistos a la distancia de mil o dos mil años, hacen que la historia resulte magníficamente entretenida.

Sin embargo, los actos de violencia pueden constituir también una distracción. Thomas Carlyle se oponía a la historia «escrita en arranques de histeria», y también aquí deberíamos guardarnos mucho de hacer algo semejante.[21] En el mundo antiguo muchas personas se habrían convertido al cristianismo por buenos motivos. La nueva religión traía consigo muchos beneficios, tanto espirituales como materiales, para sus adeptos, pues los primeros cristianos, como los de épocas posteriores, cuidaban generosamente de los necesitados. Y aunque algunos se vieran obligados a convertirse de forma violenta o con amenazas, el número de ese tipo de conversiones sería pequeño. Pocas sociedades —y desde luego pocas sociedades antiguas— pueden disponer de personal que se encargue de la represión violenta a gran escala de las creencias religiosas. Desde luego, Roma no pudo; incluso en su máximo apogeo, el Imperio romano era administrado de manera tan laxa que, por término medio, había un solo miembro del funcionariado imperial de alto rango por cada 330.000 habitantes.[22]

En realidad la violencia pocas veces es necesaria. Para que las personas abandonen sus ideas no suele hacer falta emplear el látigo con ellas; para la mayoría, el temor a perder su empleo o simplemente a perder un amigo basta para que cambien de creencias religiosas; o al menos para que dejen de hablar de ellas. «Podemos hablar de la tiranía de Nerón y de Tiberio, pero la verdadera tiranía es la de nuestro vecino —como decía Walter Bagehot, el periodista y editor de la época victoriana—. La opinión pública es una influencia que se cuela en todas partes y que exige obediencia a sus dictados».[23] Pues bien, este es un libro sobre la herejía y sobre cómo las creencias y las ideas son silenciadas de forma violenta. Pero también sobre las formas en que las personas se silencian a sí mismas por voluntad propia. Trata de las formas mucho más insidiosas en que primero no se puede escribir sobre las cosas, luego sobre cómo no se pueden decir y, finalmente, sobre cómo no se pueden pensar.

El presente libro hará también cosas que, en el mundillo de la historia, quizá no sean heréticas, pero que son miradas con reparo. Por lo pronto, considerará sin complejos al cristianismo igual que a otras religiones clásicas. Hacer algo así es relativamente poco habitual (aunque mucho menos insólito de lo que lo era en otro tiempo). Durante siglos, hubo casi un pacto entre caballeros suscrito por los especialistas en clásicas y los teólogos, según el cual de los dioses griegos y romanos, que entrarían dentro de las categorías de «historia» y de «mitología» (y, tácitamente, de «absurdidades»), debían ocuparse los estudiosos del mundo clásico, mientras que del Dios cristiano y de sus seguidores, que entrarían dentro de la categoría de «la religión verdadera», debían ocuparse los teólogos.

Ese rechazo a meter el cristianismo en el mismo saco que otras religiones antiguas es comprensible. Como observaba el pionero de la psicología William James cuando pronunció una serie de conferencias acerca de las creencias religiosas, «instintivamente rehusamos ver cómo un objeto con el cual nuestras emociones y afectos están comprometidos es manejado por el intelecto como pueda ser manejado cualquier otro objeto».[24] Pero eso es también un planteamiento sumamente pobre de la historia. Los teólogos y los

especialistas en cultura clásica tal vez pudieran colocar sus libros en rincones distintos de bibliotecas también diferentes, pero el mundo clásico era mucho más promiscuo; según contaba un autor antiguo, una imagen de Orfeo podía estar perfectamente al lado de una de Jesús y el nombre de Helios podía aparecer junto al de Cristo en un mismo conjuro.[25] En el presente libro se intentará reflejar ese enfoque antiguo y mezclar y comparar los hábitos cristianos y los no cristianos. El cristianismo fue un fenómeno único por el éxito que tuvo, pero, a pesar de lo que el propio cristianismo afirmó posteriormente, no fue un fenómeno único desde el punto de vista religioso.

El libro avanzará, además, con rapidez: irá saltando de un siglo a otro y de un continente a otro, y lo hará sin tener que disculparse por ello. El cristianismo se propagó con una rapidez extraordinaria a través del mundo conocido, y sus repercusiones duraron muchos siglos; para hacerse aunque solo sea una idea de ello, hay que ser ágil. Nuestro libro, por tanto, se dirigirá a la antigua Siria y escuchará una fascinante oda en siriaco en la que el Espíritu Santo ordeña los pechos de un Dios cristiano mucho menos masculino que el que la mayoría de nosotros conocemos actualmente.[26] Viajará por África para examinar un texto cristiano etíope que recuerda cómo Jesús resucitó un gallo a partir del pollo que había sido servido a la mesa y envió esa ave al firmamento durante mil años. Dará también un salto en el tiempo para ver a los «cruzados» reunirse en el recodo de un río en la Francia medieval, para luego entrar en tropel en una pequeña ciudad, dispuestos a matar a todas las personas —hombres, mujeres y niños— que se habían refugiado en una catedral, porque algunas de ellas —no todas, sino solo unas pocas— eran herejes.

Nuestro libro no solo requiere la atención del lector, sino que también apela a su imaginación. Le pide que se sitúe en ese momento de silencio al comienzo del villancico citado y que imagine no solo que hubo otras voces en la oscuridad, sino también que hubo una época —hace mucho, mucho tiempo— en la que esas otras voces tuvieron realmente importancia. Cuesta trabajo dar ese salto con la imaginación; conscientes de que casi todas esas otras

voces fueron erradicadas de Europa, también los historiadores han solido relegarlas al olvido en las páginas de la historia. Pero existieron; esas voces existieron, y tuvieron importancia. Y en algunos lugares siguen teniéndola.

A finales de 1950, el explorador Wilfred Thesiger llegó a Irak y recorrió sus humedales. Quedó fascinado por lo que encontró en esa zona. Vio en ella unas gentes que llevaban una vida que prácticamente no había cambiado en dos mil años. Encontró también una población que practicaba una religión bastante parecida al cristianismo; sus seguidores creían en Dios, en Adán y en Juan el Bautista. Pero esa religión era también muy distinta del cristianismo, pues aquellas gentes creían que Jesús no era un salvador, sino un farsante y un hechicero malévolo. En Etiopía, actualmente muchos cristianos siguen leyendo el texto citado acerca del gallo resucitado; en la India, los cristianos se vieron influidos por un texto que relataba cómo Jesús vendió como esclavo a uno de sus seguidores.

La forma de cristianismo que ha sobrevivido en Occidente afirmó, durante siglos, que su victoria sobre las religiones rivales fue algo natural, algo que estaba predestinado. De eso nada. En otros lugares sobrevivieron durante siglos otras formas de cristianismo y otras religiones antiguas que se le parecían mucho. Si la historia hubiera seguido un rumbo ligeramente distinto, tal vez habrían podido sobrevivir también en Europa. Pero no fue así. En Occidente triunfó un tipo concreto de cristianismo, que luego aplastó y erradicó a sus rivales. Solo una forma de cristianismo tuvo suerte y a esa suerte la llamó «destino». Pero no es así; las cosas habrían podido ser distintas con suma facilidad.

No obstante, en ciertos aspectos, esas diferencias primitivas no se extinguieron por completo. Muchas de esas primeras modalidades de cristianismo han sido prácticamente olvidadas, pero no han desaparecido. Del mismo modo que muros antiguos sepultados hace mucho tiempo han dejado rastro en los modernos trigales, también esas antiguas creencias han marcado el cristianismo moderno de distintas maneras, en mayor o menor medida. Los Evangelios y los relatos que posteriormente les parecían extraños y aun escandalosos a los lectores modernos fueron, durante siglos, fundamentales para

el calendario, las lecturas y el pensamiento de la Iglesia; muchos de ellos se colaron en el arte y el pensamiento del cristianismo occidental. Si miramos atentamente y escuchamos con cuidado, todavía hoy podemos oír murmullos que hablan de ellos. Están ahí, en la poesía de Milton y entre los condenados de Dante; están ahí, en las pinturas de Giotto, y están ahí, en las imágenes de la Navidad que sigue celebrándose en Occidente.

Por supuesto, yo no tenía ni idea de ello cuando, de niña, montaba el belén en casa con mi madre. Todos los años, sacábamos de la caja a María y a José y a los tres Reyes Magos. Y todos los años sacábamos también el buey y la mula en la que había ido montada María. Estábamos seguros de que nuestro belén era el correcto: la representación perfecta de la historia del nacimiento de Jesús, tal como la cuenta la Biblia. Pero ni el buey ni la mula —que podemos ver en tantas tarjetas navideñas, en tantos villancicos y en tantos cuadros— se mencionan en los Santos Evangelios. Se alude a ellos, en cambio, en otro Evangelio antiguo, uno en el que, en el momento del nacimiento de Jesús, el mundo dejó de dar vueltas y la vagina de la Virgen María abrasó la mano de una mujer.

NOTA DE LA AUTORA

En este libro hay muchas, muchísimas historias, y el lector tal vez se pregunte: «¿Cuál es la correcta?». Es muy importante dejar bien claro desde el principio que en el libro no se tomará ninguna postura al respecto. No se intentará en absoluto decidir cuál de esos relatos —los que hablan de Jesuses asesinos o de Marías dotadas de poderes milagrosos— es más plausible. La credibilidad de esos textos no tiene ningún interés para el historiador —todos ellos infringen alegremente las leyes de la naturaleza—; lo que tienen de interesante para él es que la gente creyó (y en algún caso sigue creyendo) en ellos. Desecharlos porque su contenido teológico o porque su mensaje nos parezca poco plausible haría de este libro una obra de teología, no de historia.

El lector tal vez se pregunte también cuál de esos relatos fue más popular y más importante al principio. Se trata de una cuestión muy difícil. En efecto, muchas de esas historias llegarían a ser muy populares: algunas de ellas seguirían siendo leídas en varios continentes durante varios siglos. Pero su popularidad tardó en consolidarse. En el presente libro se estudian las primeras etapas de una religión y —como sucede con los primeros estadios de la evolución de cualquier especie— las cifras absolutas que se barajan son muy pequeñas.

El mero hecho de que una especie acabe siendo la vencedora no significa que lo fuera siempre. Los relatos evangélicos conocidos hoy día fueron populares desde el primer momento. Pero también lo fueron otros. La evolución es imprevisible. A veces los antecesores de *Homo sapiens* anduvieron dando tumbos y a punto estuvieron de la extinción. Al fin y al cabo, la carrera no siempre la gana el más rápido ni la batalla la vence el más fuerte. Todos tienen su momento

y su oportunidad. Las religiones que han abrazado los seres humanos se han levantado y han caído con la misma rapidez y la misma imprevisibilidad. En el siglo I d. C. no habría resultado obvio de manera inmediata qué forma de qué religión antigua acabaría imponiéndose a todas las demás. Por supuesto los creyentes de cualquier religión —tanto entonces como ahora— sentirían mucho tener que discrepar. Por lo general todos saben qué religión es la mejor: la suya. Los primeros seguidores de Cristo lo sabían perfectamente. Pero también lo sabían muchos seguidores de Zeus o de Mitra. Para el observador no interesado, la cuestión no está tan clara.

¿Cuál de esas historias cristianas era más popular? Sencillamente, la respuesta es que en sus primeros años ninguna de ellas era muy popular. Un cálculo (muy aproximado) sitúa el número total de cristianos en el año 100 d. C. en torno a los siete mil individuos.(7) También se ha calculado el número de cristianos que sabían leer y escribir, y que por tanto estaban en condiciones de leer esas historias, y la cifra resultante es todavía más pequeña: quizá fueran unos cien. Se trata a todas luces de una conjetura alocada (o, según la jerga académica, una conclusión heurística), pero en cualquier caso resulta muy elocuente.

Durante los primeros siglos de la cristiandad, habría habido pocos que fueran capaces de predecir con seguridad cuál de esas historias acabaría imponiéndose sobre las demás. Pero al final, el momento y la oportunidad tendrían mucho que decir y la carrera la ganaron unas en concreto. En la actualidad seguimos conociendo esas historias. En el presente libro se van a contar las otras.

Siempre que sea posible, nuestro libro evitará utilizar los términos «hereje» y «herético», u «ortodoxo» y «pagano», cargados como están de connotaciones negativas. Cuando se utilicen, con frecuencia van entre comillas (aunque, como en el contexto a menudo también se aplican comillas y como el uso constante de citas puede empezar a resultar lioso, no siempre se utilizarán); si no aparecen, simplemente podrán y deberán sobreentenderse.

En el presente libro no se abordan las relaciones del cristianismo primitivo con el judaísmo. La obra de Geza Vermes *Jesús el judío* sigue siendo una introducción excelente a este tema.(8) Nuestro libro tampoco toca, excepto de forma tangencial, la feroz retórica de la Iglesia primitiva contra el pueblo judío, ni las leyes y edictos antijudíos que los gobernantes cristianos aprobaron y pusieron en vigor contra los hebreos en aquellos siglos, pues un tema tan amplio merecería por sí solo un libro entero. Sin embargo, para los que estén interesados, la lectura del Código Teodosiano [*Codex Theodosianus*] no sería un mal comienzo.

1
EL ANTICRISTO

Ápseto es un dios.

Unos loros griegos proclaman la llegada de una nueva divinidad. Libia (*c.* siglo II d. C.)

Su nacimiento había sido milagroso. Durante el reinado de Augusto, cuando daba comienzo el primer milenio, en una ciudad del oriente del Imperio romano, una mujer quedó embarazada. Cuando el vientre se le empezaba a hinchar con el niño que llevaba en él, un ser divino se le apareció y le habló; pero ella no se asustó. Preguntó a aquella visión divina quién iba a ser su hijo, y esta contestó que sería un dios. No solo el hijo de un dios, sino un dios hecho carne y nacido del vientre de una mujer mortal.[27]

Y, efectivamente, cuando nació el niño, dio la impresión de que el propio cielo lo aclamaba; en el lugar donde se produjo el alumbramiento se vio un rayo que en vez de caer al suelo, como parecía que iba a hacer, se remontó al éter y desapareció en lo alto, «revelando y anunciando los dioses su esplendor por encima de todo lo terreno», escribiría después un seguidor suyo.[28]

Su vida, sin embargo, se caracterizaría por ciertas cosas bastante extrañas. Cuando llegó a la edad adulta, empezó a atraer a la gente. Unos lo buscaban porque habían oído los relatos acerca de su nacimiento milagroso y sentían curiosidad; a otros quizá los atrajera su apariencia insólita. A pesar de ser muy hermoso, se vestía de un modo sumamente sencillo, rayano tal vez en lo excéntrico: llevaba el

pelo largo, usaba prendas corrientes de lino y andaba siempre descalzo.

Algunos acudían a él para escucharlo hablar; era tan carismático que en cierta ocasión, al llegar a una ciudad, incluso los trabajadores dejaron lo que estaban haciendo y lo siguieron. Otros acudían a él para pedirle que los curara; habían oído decir que era capaz de expulsar a los demonios, de sanar a los enfermos e incluso —o por lo menos eso afirmaban algunos— de resucitar a los muertos.

La escena del milagro más asombroso de aquel hombre había empezado de un modo muy poco llamativo. Se encontraba en Roma y el día era gris y triste. Llovía y la ciudad había sido asolada por una epidemia; la gente andaba tosiendo por todas partes y hablaba con voz ronca. Hasta el propio emperador se había visto afectado por el mal.

Un día, más o menos por entonces, nuestro hombre salió a dar un paseo. Mientras caminaba, se encontró con un cortejo fúnebre que desfilaba bajo la lluvia, siguiendo el féretro de una joven. La muchacha pertenecía a una de las familias de rango más elevado de la ciudad y aquel día tendría que haber sido una jornada de gran alegría para todos, pues estaba previsto que en él celebrara su boda la doncella. Pero, justo a la hora en que debía tener lugar el casamiento, la joven había muerto. Pues bien, en vez de ir danzando por las calles en señal de regocijo, las dos familias caminaban bajo la llovizna, unidas solo por el dolor. Se cuenta que toda la ciudad se lamentaba con el novio que encabezaba el cortejo.

Al ver el dolor de aquella gente, el hombre se acercó enseguida a los dolientes. «Poned las andas en el suelo —dijo—, pues os haré cesar del llanto por la muchacha».[29] Preguntó a los integrantes del duelo cómo se llamaba la joven. La gente, que no sabía lo que pretendía hacer el hombre, pensó que iba a pronunciar un discurso fúnebre por la difunta, pero él se acercó simplemente al cadáver y, «sin más que tocarla y decirle algo en secreto, despertó a la muchacha de su muerte aparente». La joven revivió al instante. «Recobró el habla y volvió a la casa de su padre».[30]

Algunos se burlaban de semejantes historias por considerarlas meras paparruchas y supersticiones, pero otros vieron y creyeron:

no solo que el hombre aquel había obrado dichos milagros, sino también que la visión de su madre había sido verdad. Creyeron que aquel sanador de larga cabellera era efectivamente un dios con forma humana, un dios sanador nacido de una mortal. Él mismo había afirmado en cierta ocasión: «No soy mortal».[31] Un escritor posterior sugeriría que su biografía habría debido titularse «Visita de Dios a los hombres».[32]

Las historias en torno a este individuo se propagaron por doquier y con rapidez; la gente iba en tropel a sus santuarios. No tardó en convertirse en uno de los taumaturgos más populares del Imperio romano. De hecho, se hizo tan popular que pronto, o eso al menos se decía, la propia familia imperial empezó a rendirle culto.[33]

Su nombre era Apolonio de Tiana. O, como lo llamarían después los cristianos, el «anticristo».[34]

El poeta Milton fue muy claro. El momento del nacimiento de Cristo había provocado la derrota inmediata de los dioses del Imperio romano. Esa misma mañana, aquellos antiguos dioses y diosas romanos, aquellos semidioses y ninfas, se habían enterado de la noticia y, al darse cuenta de que habían sido vencidos, sencillamente habían huido de la tierra. En los sotos, en las colinas y en los bosques de Italia, escribía Milton, se oyó «una voz llorosa y un sonoro lamento» mientras las antiguas divinidades huían despavoridas.[35] Cristo había nacido; el cielo y la tierra habían sido transformados.

Se trata de una idea que perviviría en la poesía y en la prosa. El historiador de la época de la Ilustración Edward Gibbon sostenía que el nacimiento de Cristo no solo fue el comienzo de la religión cristiana, sino que también marcó el inicio de toda verdadera creencia religiosa en el mundo antiguo. Los romanos habían sido demasiado inteligentes, decía Gibbon, para creer en la ridiculez de sus propios dioses —en el lascivo y mujeriego Júpiter, en la ceñuda Juno y en todos los demás— y habían mirado a aquellas divinidades con un «desprecio secreto». Hasta la llegada de Jesús los romanos no habían empezado a creer en la religión, pues por fin recibieron

«una revelación genuina, capaz de inspirar la estima y la convicción más racional».[36] Ya en el siglo XX aparecería un libro para niños, *Breve historia del mundo*, de E. H. Gombrich, que se sentiría capaz de explicar con seguridad a sus lectores que en el cristianismo los romanos «sintieron por vez primera que algo nuevo había llegado al mundo».[37] El mensaje no puede ser más claro: el mundo antiguo había estado esperando la llegada de su salvador.

La idea es muy bonita, desde luego. Pero falsa. Si se leen los textos antiguos con atención, sin la bruma ni la distorsión de dos milenios de pensamiento cristiano, queda claro que el ignorante mundo pagano no estaba esperando, ni muchos menos, a su salvador. Si acaso, da la impresión de que sufría una sobreabundancia de ese tipo de hombres, y casi ningún rasgo del cristianismo sorprendió a pensador antiguo alguno por representar una novedad. ¿Afirmaban los cristianos que Jesús era el hijo de un dios y que había nacido de una virgen? Bueno, como señalaban enérgicamente los autores antiguos, semejante afirmación no tenía nada de singular. Historias similares se habían contado ya acerca del dios sanador Asclepio (cuyo padre era Apolo y cuya madre era una simple mortal), de Apolonio (cuyo padre era el dios Proteo y cuya madre era también una mortal), así como de Pitágoras (padre: Apolo; madre: mortal), aparte de un personaje en absoluto virtuoso, Alejandro Magno (cuyo padre divino corrían rumores de que había dejado embarazada a su madre adoptando la forma de una serpiente).[38] Como señalaban llenos de irritación los autores de la Antigüedad críticos con el cristianismo, la lista era muy larga.

Lejos de acoger los relatos sobre Jesús con un temor reverencial, la mayoría de los intelectuales antiguos reaccionaron, al parecer, con desprecio o con una actitud de aburrimiento mezclada con burla mal disimulada. Pocos elementos de esta nueva secta se libraron de las críticas de los observadores antiguos. Las parábolas cristianas eran bobadas «inventadas», decía con desdén un filósofo del siglo III llamado Porfirio; no eran más que «historietas imaginarias», llenas «a rebosar de estupidez» y dirigidas a individuos «intelectualmente inmaduros», mientras que las metáforas cristianas eran «breves

dichos equívocos», y la teología cristiana era, en su opinión, una idiotez.[39] De manera análoga, los autores antiguos tampoco dedicaron mucho tiempo a las promesas cristianas que afirmaban que el fin del mundo estaba cerca (por supuesto no era así) y que todos los cristianos resucitarían después de morir (por supuesto que no lo harían). El apologeta cristiano C. S. Lewis escribió en cierta ocasión que Jesús debió de ser un embustero, un lunático o el verdadero Dios.[40] El mundo pagano, que era más cínico, tenía muy claras cuáles de estas posibilidades le cuadraban mejor, y desde luego no era la última.

La verdad es que el cristianismo trajo consigo algunas novedades religiosas. Su costumbre de comer y beber ritualmente el «cuerpo» y la «sangre» de su salvador era una de ellas, pero los observadores antiguos no la acogieron con un entusiasmo absoluto, por no decir otra cosa. Cuando los griegos y los romanos tuvieron conocimiento de ella, su reacción no fue de «aprecio racional», como el de Gibbon, sino de clara repulsión. Se trataba, señaló Porfirio, de una idea sumamente extraña: «[…] más extravagante que cualquier extravagancia y más bestial que cualquier comportamiento bestial [es] que un hombre pruebe la carne humana y beba la sangre de sus semejantes y congéneres, y que por hacer esto tenga vida eterna».[41] Porfirio aseguraba sentirse confundido. «¿Qué clase de lenguaje entonces es ese?», preguntaba. ¿Encerraba un sentido alegórico? Si era así, resultaba desconcertante y repulsivo —«extravagante y bestial»—, y solo pensarlo causaba repugnancia. Incluso «el hedor [de esas palabras] atraviesa de algún modo por el oído y daña el alma turbándola por su repugnancia».[42] Lo cierto es que esa costumbre no era del todo una novedad: siempre había habido quienes creían que la sangre humana tenía poderes milagrosos. Plinio el Viejo había descrito con repugnancia como algunos individuos se lanzaban a la arena a beber la sangre de los gladiadores, como si en ella se contuviera la propia vida.[43] Pero, indudablemente, una idea tan rara no habría resultado atractiva casi para nadie; por si fuera poco, añadía Porfirio con el típico desdén del intelectual, no habría atraído a ningún hombre que contara con la ventaja de tener una buena educación.

Una de las cosas del nuevo culto cristiano que más irritaba a los observadores antiguos era no ya que sus seguidores afirmaran que Cristo obraba milagros, o que tenía cualidades humanas. Lo que los sacaba de quicio era que parecían verlo de una manera muy especial. ¿Por qué, se preguntaba con disgusto Celso, todas nuestras historias deben considerarse meras «leyendas», puro cuento, y las vuestras, en cambio, tienen que ser vistas como «nobles y convincentes»?[44] Los cristianos, observaba en tono desabrido un escritor griego, afirmaban que Cristo era único, pero también muchos otros «hicieron milagros […] también hicieron infinidad de milagros».[45] Además, los cristianos depositaban una fe increíble en textos que a todas luces habían sido escritos por manos incultas. «Andan arriba y abajo —decía con actitud crítica un clásico—, murmurando para glorificar a Jesús que había devuelto la vista a los ciegos y que había hecho otros milagros por el estilo».[46] Pero, según él, «los hechos de Jesús han sido exagerados» por sus seguidores, que no tenían el menor rigor intelectual, sino que eran unos «embusteros, incultos y charlatanes».[47]

Las profecías de Jesús —veneradas por sus seguidores— eran tratadas con ese mismo menosprecio y escepticismo por los griegos y los romanos. «Muchos son —escribía Celso— esos profetas […] que con la mayor facilidad y por cualquier pretexto echan sus peroratas».[48] Aquellos individuos podían verse dentro y fuera de los templos, diciendo necedades acerca del final de los tiempos. «Andan mendigando y recorren las ciudades y se meten por los campamentos, movidos, dicen, a dar un oráculo».[49]

Aquellos individuos agoreros podían verse con frecuencia en Oriente, decía Celso; según él, eran lo «más cabal entre los hombres de aquella tierra». Sus llamadas «profecías» seguían un patrón bien conocido (o eso afirmaba el mencionado filósofo griego). En primer lugar, se arrogaban la divinidad; luego advertían de que el mundo estaba pereciendo, y a continuación añadían: «Bienaventurado el que ahora me dé culto; mas, sobre todos los otros, ciudades y lugares, arrojaré fuego eterno. Y los hombres que no saben sus propias penas, se arrepentirán y gemirán en vano; mas a los que me creyeren, los guardaré eternos».[50] El propio cristianismo reconocía

tácitamente que tenía un gran número de competidores, a los que miraba con malos ojos. Como señala el Evangelio de Mateo, «se levantarán falsos mesías y falsos profetas, y obrarán grandes señales y prodigios para inducir a error, si fuera posible, aun a los mismos elegidos».[51]

Resultaba todo demasiado confuso, se lamentaba en tono malicioso Celso. ¿Cómo podía uno saber a cuál de aquellos agoreros debía creer? «Si unos [...] proclaman a este [se refiere a Jesús] y otros a otro, y todos tienen a mano como un santo y seña, "Cree, si quieres salvarte, o márchate", ¿qué harán los que de veras quieren salvarse? ¿Tendrán que tirar dados al aire para adivinar adónde hayan de volverse y a quién adherirse?».[52]

A Porfirio le disgustaba otro aspecto del relato de los cristianos. Si para salvarse había que creer en Cristo, ¿por qué, se preguntaba el filósofo neoplatónico, tardó tanto Dios en enviarlo? ¿Por qué dejar que se achicharraran en el infierno todos los que habían vivido antes de Cristo? «¿Cómo se las arreglaron los hombres de tantos siglos antes de Cristo? ¿Por qué [...] quien se llamó Salvador se mantuvo apartado durante tantos siglos?».[53] ¿Qué había sido de toda aquella pobre gente que había nacido y que había muerto antes de la venida de Jesús? ¿Por qué no vino antes? ¿«Por qué había de venir al final de los tiempos y no antes de que pereciera una incontable multitud de hombres», nacidos antes de Jesús, permitiendo su condenación? ¿«Y por qué razón» un Dios supuestamente «clemente y misericordioso», se preguntaba Porfirio con desdén, había tolerado algo así?[54]

Porfirio arremetería también contra la idea cristiana de que el fin del mundo estaba cerca. «Nadie hay tan inculto ni tan estúpido», decía, como para creer en la absurda visión que tienen los cristianos de lo que pasará al final de los tiempos. Además, según señalaba, el fin del mundo no estaba cerca, ni mucho menos. Los cristianos afirmaban que se produciría cuando el Evangelio fuera conocido por doquier, pero él decía que en aquellos momentos «todos los confines del mundo» ya lo conocían, pero «a ningún lugar ha llegado el fin ni llegará jamás».[55]

Luego, cuando el cristianismo adquirió primero más seguridad en sí mismo y después se volvió más agresivo, empezaría a rechazar la idea de que era semejante a cualquiera de esos otros cultos, o de que Jesús tenía cualquier cosa en común con otros sanadores o sabios antiguos, pero en los primeros tiempos de su existencia no solo admitía dichas semejanzas, sino que incluso se aprovechaba de ellas; presentaba, de hecho, precedentes verosímiles de las afirmaciones que hacía. «Cuando nosotros decimos que el Verbo [esto es, Jesús], que es el primer retoño de Dios, nació sin comercio carnal […] y que […] fue crucificado y murió y, después de resucitado, subió al cielo, nada nuevo presentamos, si se atiende a los que vosotros llamáis hijos de Zeus», escribía un autor cristiano del siglo II, Justino Mártir.[56]

Justino podía establecer esas comparaciones en parte porque, al contrario de lo que imaginaban Milton y Gibbon, el mundo antiguo no se había quedado sin dioses en el momento en el que Cristo llegó a la tierra. Al contrario, las divinidades antiguas seguían presentes en la mente de las personas, y todavía eran veneradas por muchos. El panteón romano era mucho más numeroso de lo que a menudo se nos dice: estaban no solo los dioses famosos que recordamos hoy día —Apolo, Juno, Júpiter, etc.—, sino que además había innumerables divinidades menores.

Todas las actividades humanas, como la celebración de una sesión en el Senado, la siembra de un cultivo o incluso las relaciones sexuales, contaban con una sombra divina y tenían asociadas sus correspondientes divinidades. De hecho, como reprocharía tiempo después un crítico, parece que el sexo estaba particularmente bien provisto de protectores divinos. Las alcobas de los enamorados estaban llenas, como exclamaba escandalizado un cristiano del siglo V, de un verdadero «enjambre de divinidades» que supervisaban esas actividades. «Se halla presente la diosa Virginense para soltar el cinturón de la doncella»; luego, una vez llevado a cabo ese gesto, ahí está «el dios Súbigo, para que [la mujer] se sujete al varón», mientras que «la diosa Prema [se halla presente] para que, sometida [la esposa], [el hombre] la apretuje y así no se mueva».[57] Puede

que el romanticismo estuviera ausente de las alcobas romanas, pero es evidente que la religión no lo estaba.

Y en ese panteón tan pendenciero y competitivo, había varias divinidades que se parecían a Jesús; o, puesto que varias eran anteriores a él, sería más acertado decir que Jesús se parecía a ellas. Se habla a menudo del mundo de la religión romana antigua como si fuera la plaza de un mercado y, como es habitual en los mercados, muchos de los productos que tenían más éxito se parecían mucho unos a otros. No todos esos personajes divinos llenaban precisamente el mismo nicho divino, ni obraban precisamente los mismos milagros: unos afirmaban ser profetas, otros eran dioses y unos terceros hacían milagros. Pero todos tenían un rasgo en común, a saber, que todos ellos eran objeto de burla por parte de sus vecinos más escépticos, que los consideraban meros mamarrachos y charlatanes.

Fijémonos en un personaje del siglo II, Ápseto, un supuesto místico de Libia (su éxito fue muy escaso), que tenía tantas ganas de ser reconocido por la gente como un dios que adiestró a unos loros para que fueran revoloteando a su alrededor graznando: «Ápseto es un dios». Sus vecinos no tardaron en capturar algunos de esos pájaros y, para vengarse de él, los adiestraron para que lo denunciaran de manera burda, sí, pero efectiva, diciendo: «Ápseto, después de habernos encerrado, nos ha obligado a decir: "Ápseto es un dios"».[58] Los libios, que al parecer no destacaban por su sentido del humor, acabaron por decidir que debían quemar vivo a Ápseto. A menudo los profetas no suelen estar muy bien vistos en su tierra.

Como señalaban los más cínicos, por aquel entonces una nueva religión no tardaba mucho en abrirse camino. Un escritor satírico griego llamado Luciano escribió una historia bastante cáustica acerca de un charlatán llamado Alejandro, que surgió en la zona oriental del Imperio romano a comienzos del siglo II d. C. y que empezó a difundir por ella una nueva religión. En realidad, su objetivo —al menos según Luciano— tenía menos que ver con lo divino que con lo terreno: Luciano nos cuenta que Alejandro no tardó en darse

cuenta de que «la vida de los hombres está despóticamente gobernada por dos importantísimos factores: la esperanza y el miedo». La religión contribuía a dominar ambos y Alejandro comprendió que, si sabía sacar partido de ello, «se enriquecería rápidamente», así que creó una nueva.[59]

Alejandro tenía todos los rasgos habituales en los profetas: antecedentes divinos (se suponía que era nieto de un dios) y la mirada de una divinidad (al parecer, «sus ojos denotaban mucha chispa e inspiración»).[60] Lo único que le faltaban eran los rizos proféticos de rigor. No tenía el pelo lo bastante largo, de modo que, según cuenta Luciano, Alejandro tuvo que recurrir al uso de extensiones capilares; su cabellera era «propia por un lado y añadida, pero bien ajustada, por otro, hasta el punto de pasarle inadvertido a la mayoría que era postiza».[61]

Una vez conseguida la apariencia deseada, Alejandro, un «granuja consumado», se lanzó sobre sus «víctimas», como las llama Luciano, y para ello se dirigió a las provincias más atrasadas en busca de lo que, a juicio del escritor samosateno, era el ingrediente esencial de toda nueva religión, «personas bastas y simples» a las que lograr convencer de que lo siguieran. Para ello, dice Luciano, no necesitaba uno más que presentarse en cualquier ciudad de provincias atrasada y ponerse a profetizar y soltar majaderías, para que al punto quedaran «todos boquiabiertos» y lo miraran como a un extraterrestre, «como si se tratara de un dios venido de los cielos».[62]

El Alejandro de Luciano es un personaje bastante divertido, pero a los ojos del mundo moderno el taumaturgo antiguo más sorprendente de todos es Apolonio, pues muchas de las historias que se cuentan sobre él tienen ecos —y más que ecos— de las que se cuentan sobre Jesús. Incluso el año de su nacimiento fue similar al de este. Se calcula que Jesús nació entre los años 6 y 4 a. C., y la fecha del nacimiento de Apolonio es igualmente imprecisa, pero se considera que nació entre el 4 o el 3 a. C. y los «primeros años» del siglo I d. C. (aunque otros historiadores —y ello no es más que una señal de lo vaga que es su historia— sitúan dicho acontecimiento

incluso en el año 30 o 40 d. C.).[63] Es posible e incluso probable que sus vidas se solaparan. Y, como señalaban encantados los críticos antiguos del cristianismo, las biografías de ambos personajes estuvieron llenas de semejanzas, empezando por su nacimiento.

Parece que por lo menos un autor antiguo estableció una minuciosa comparación, punto por punto, de las vidas de ambos. Actualmente no se sabe con exactitud lo que contaba dicha obra; como tantos otros escritos que se mostraban críticos con el cristianismo, se ha perdido en buena parte. Pero una ojeada rápida a la vida de Jesús y a la de Apolonio pone de manifiesto cuán fácil habrían resultado esos intentos, pues son muchísimos los aspectos en los que una y otra se parecen. Fijémonos en su nacimiento. Cuando la madre de Apolonio de Tiana estaba embarazada —o eso afirma al menos la biografía suya conservada—, se le apareció una criatura divina, pero ella no se asustó, ni tampoco cuando oyó decir que estaba encinta de un dios.[64] Al igual que a la madre de Jesús se le apareció un ángel, que le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios». Y a continuación añadió: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo […]. Será grande y llamado Hijo del Altísimo».[65] En los Evangelios, el nacimiento de Jesús viene marcado por la aparición de una «estrella en Oriente»; el de Apolonio lo es por la visión de un rayo en el cielo.[66]

La vida posterior de ambos ofrece otras similitudes. Cuando llegan a la edad adulta, los dos empiezan a llevar una vida errante, recorriendo los campos, predicando y congregando a su alrededor a un gran número de seguidores. Según se nos cuenta, cuando Apolonio llega a una ciudad, «ni siquiera los obreros estaban ya a sus oficios, sino que lo seguían».[67] En el caso de Jesús, son los pescadores los que dejan sus redes. «Venid en pos de mí», les dice a esos hombres, y «ellos dejaron al instante las redes y lo siguieron».[68]

Tanto Apolonio como Jesús resucitan a los muertos. El milagro de Apolonio da comienzo un día en que está paseando por Roma y le llama la atención un cortejo fúnebre, en el que el cadáver de una joven es portado en andas (una especie de camilla en la que los antiguos llevaban a los muertos). En los Evangelios, Jesús siente

curiosidad «cuando se acercaba a la puerta de la ciudad» y ve que «llevaban a un muerto, hijo único de su madre, viuda, y una muchedumbre bastante numerosa de la ciudad la acompañaba».[69]

Apolonio le dice a la gente que deposite las andas en el suelo y que él se encargará de hacer cesar el llanto por la muchacha. En la Biblia, es a la desconsolada madre a la que se acerca Jesús, pero el mensaje es similar: «Y viéndola el Señor se compadeció de ella y le dijo: "No llores"».[70] Apolonio se acerca a continuación al cadáver de la joven y, sin más que tocarla y susurrarle unas palabras inaudibles, la despierta de la muerte y, según se nos cuenta, la muchacha recobra el habla y vuelve a casa de su padre. En el relato bíblico, Jesús «acercándose, tocó el féretro; los que lo llevaban se detuvieron y Él dijo: "Joven, a ti te hablo, levántate". Y se sentó el muerto y comenzó a hablar, y Él se lo entregó a su madre».[71]

Las semejanzas continúan. Tanto Apolonio como Jesús acaban irritando lo suficiente a las autoridades como para ser llevados ante un tribunal por los romanos. En ambos relatos, los juicios son un momento de gran dramatismo, pues el castigo potencial tanto para uno como para otro es la muerte. Y, sin embargo, tanto Jesús como Apolonio se prestan voluntariamente a ser juzgados, para desesperación de sus discípulos y amigos más íntimos. Poco antes del juicio de Apolonio, uno de sus amigos le pregunta si volverá a verlo alguna vez. Apolonio le asegura que sí. «¿Vivo?», dice el amigo. Apolonio se echa a reír y responde: «Vivo, según creo, pero, según tú crees, resucitado».[72]

Ambos personajes, o bien en el momento de ser juzgados, o bien más o menos por entonces, son acusados de pretender que son algún tipo de divinidad. A Jesús le llevan ante el sumo sacerdote de los judíos y ante los escribas, que le preguntan: «¿Luego eres tú el Hijo de Dios?».[73] En su juicio, a Apolonio le preguntan directamente: «¿En virtud de qué los hombres te llaman dios?». (El individuo que lo interroga, que por momentos parece, más que un romano, un padre irritado de los años sesenta, también le pregunta por qué lleva el pelo largo). En ninguno de los dos casos el magistrado dicta una sentencia firme; en el juicio de Jesús, Poncio Pilato se lava las manos y no se responsabiliza de lo que está a

punto de suceder diciendo: «Yo soy inocente de esta sangre».[74] Apolonio no es hallado culpable por un motivo harto curioso: sencillamente, abandona el tribunal de una forma «sobrenatural y no fácil de contar».[75] Jesús es ejecutado; Apolonio se esfuma.

Luego los dos vuelven a aparecerse a sus seguidores, que dudan de lo que están viendo. En el relato de Jesús, uno de sus discípulos, Tomás («Tomás el incrédulo», como sería llamado), se niega a creer que está viendo de verdad a su maestro resucitado. Hasta que finalmente Jesús le dice: «Alarga acá tu dedo, y mira mis manos, y tiende tu mano y métela en mi costado, y no seas incrédulo, sino fiel».[76] De forma parecida, en el caso de Apolonio, uno de sus seguidores tampoco es capaz de creer que está viendo en verdad a su amado maestro, ni que efectivamente está vivo. «Así que tendiendo Apolonio su mano hacia él, dijo: "Tócame, y si me evado de ti, soy un fantasma que te viene de los dominios de Perséfone […]. Pero si, a tu toque, permanezco […] [sabrás] que vivo y […] que no he abandonado mi cuerpo"».[77]

Hasta ahora no está claro cómo surgieron esas similitudes entre los dos relatos. ¿Es el texto sobre Apolonio una copia del de los Evangelios? Es imposible saberlo. Si el autor de la biografía de Apolonio que conservamos conocía a Cristo, oculta muy bien lo que sabía, pues en su obra no se hace ni una sola mención a Jesús.[78] ¿Copiaron los Evangelios las historias que corrían acerca de Apolonio? Una vez más es imposible afirmarlo con seguridad. Unas fechas exactas de la composición de unos y otros textos nos proporcionarían algo de claridad, pero aquellas de las que disponemos son casi todas frustrantes debido a su vaguedad.

Los dos personajes nacieron más o menos en la misma época y es posible que fueran contemporáneos, pero la cuestión de quién fue el primero sobre el que se escribió no está clara. Se piensa que los libros de la Biblia que cuentan la historia de la vida de Jesús (los «Evangelios») fueron escritos durante un periodo comprendido aproximadamente entre los años 70 y 110; en otras palabras, al menos una generación después de la muerte de Jesús. La única biografía de Apolonio que se conserva hoy día —hubo más pero se perdieron, probablemente durante los siglos siguientes, cuando las

actitudes de los cristianos hacia Apolonio se volvieron cada vez más agresivas— se escribió hacia 220. Está claro, pues, que el relato sobre Apolonio se redactó en una época muy posterior, así que desde luego es el candidato que tiene más números de haber copiado las historias acerca de Cristo, y no al revés. Aunque el asunto no es tan sencillo. La biografía de Apolonio que ha llegado hasta nosotros fue escrita más tarde, pero también está claro que se basaba en otra obra muy anterior y más extensa redactada por alguien que afirmaba ser un contemporáneo algo más joven de Apolonio.[79] Por supuesto, se desconoce lo que decía ese relato; es imposible saber si se parecía o no a la biografía que hemos conservado. Pero, si es cierta la afirmación que habla acerca de una obra anterior, el primer relato escrito sobre la vida de Apolonio dataría más o menos de la misma época que los primeros Evangelios. Y subrayo lo de «si».

Se trata, no obstante, de una mera especulación. A falta de cualquiera de esas obras anteriores, cabe conjeturar —y, dado el enorme número de pérdidas sufridas por la literatura antigua, este debate, como tantos otros, está condenado a basarse en meras conjeturas— que ninguno de los dos textos copió al otro, sino que los dos relatos surgieron en un mundo empapado de los mismos mitos. Los dos textos, como ha dicho un estudioso moderno, se basaron en «un cúmulo común de ideas filosóficas, influenciadas especialmente por el estoicismo, acerca de lo que es una vida buena y virtuosa».[80] Además, el tiempo le juega muy malas pasadas al lector moderno. Actualmente, cuando leemos la biografía de Apolonio, nos llaman ante todo la atención los parecidos con la vida de Jesús, y sobre todo con su juicio y su muerte. Sin embargo, para un lector de la Antigüedad los paralelismos más evidentes habrían sido los que pudieran establecerse con el juicio, la ejecución y la muerte de Sócrates.

Milton imaginaba que las ninfas y los dioses de la religión antigua habían salido huyendo en el momento en el que nació Cristo. Pero no había sido así. Apolonio y Cristo nacieron ambos para dar paso a un mundo en el que los cojos andaban y los ciegos podían ver; en el que los mortales subían al cielo y los dioses caminaban entre los

hombres. El siglo I «del año de nuestro Señor», como pasó a llamarse, fue en realidad un siglo lleno de muchos señores, de muchos salvadores y de muchos dioses. Del que se convirtió en «nuestro Señor» en Occidente y de los muchísimos más que no llegaron a serlo.

2
DEVOLVER LA VISTA A LOS CIEGOS Y CURAR A LOS COJOS

Ese embuste.

Así califica el escritor griego Celso la resurrección (siglo II d. C.)

En el Imperio romano a nadie le habría gustado ponerse enfermo. La historia recuerda la medicina clásica como una ciencia asombrosamente avanzada, y en muchos casos lo era. Había ginecólogos tan hábiles que sabían cómo darle la vuelta al niño en el vientre de su madre para que pudiera nacer de forma segura, médicos tan mañosos que podían operar corazones que aún latían, y cirujanos tan diestros que podían incluso realizar operaciones de cirugía plástica; un texto antiguo aconseja a sus lectores cómo llevar a cabo una operación de reducción de pecho en un hombre, intervención considerada necesaria porque, como se observaba con pesar en dicho escrito, los pechos de ese tipo «acarrean el reproche de la feminidad».[81]

No deberíamos equivocarnos. Bien es cierto que el mundo de la medicina griega y romana alcanzó un gran esplendor, pero en él hubo también mucha ignorancia, sufrimientos y un enorme catálogo de dolencias incurables, dolorosas y a menudo embarazosas. En la Antigüedad la esperanza de vida al nacer rondaba los veinticinco años.[82] De los que lograban sobrevivir al primer año de vida, la mayoría probablemente llegaría a los treinta y los cuarenta, pero solo el 5 por ciento llegaba a los sesenta.[83] Incluso para los que sobrevivían, la vida era a menudo muy dura, pues la mayoría de las

enfermedades no tenían cura, salvo la que proporcionaba el propio cuerpo o la tumba. Los pocos romanos que eran capaces de encontrar y permitirse un médico a buen seguro lo lamentaban luego, pues muchas «curas» antiguas eran posiblemente más alarmantes que la propia dolencia. «El remedio más eficaz para las enfermedades del trasero es el sebo lanar», escribía Plinio el Viejo con total seguridad, antes de añadir que había que mezclarlo con «una cabeza de perro, reducida a cenizas; o la piel vieja de una serpiente en vinagre».[84] Mézclese todo con una pizca de valentía personal y aplíquese sin dilación.

El parto era un momento espantosamente peligroso, tanto para la madre como para el niño. En medio de unos pasajes de una sofisticación extraordinaria, cierto manual de ginecología da una serie de consejos sobre cómo utilizar un instrumento conocido como «matafetos» durante un parto peligroso, pues los médicos antiguos sabían, igual que los modernos, que hay que sacar a los niños del seno materno si no pueden salir solos. Un pasaje memorable describe cuál es la mejor manera de pinchar y luego aplastar el cráneo de un nonato cuando todavía está en el útero, para poder extraerlo mejor. En los partos especialmente difíciles, esta singular guía médica aconseja utilizar garfios. Según explica con una prosa serenamente cínica, la parturienta deberá ser atada a la cama y, una vez lubricados con aceite de oliva, los garfios serán introducidos en el útero y enganchados en el niño donde mejor agarre encuentren: las cuencas de los ojos, por ejemplo, el cielo del paladar o el occipucio. Luego el médico debe tirar. Con fuerza.[85]

No es de extrañar, pues, que cuando los consejos del médico resultaban demasiado costosos o demasiado inciertos —o demasiado espeluznantes—, la gente buscara ayuda en otra parte. Cuando los médicos fallaban, siempre podían intervenir los dioses. Los antiguos santones podían no solo resucitar a los muertos, sino que también eran capaces de realizar toda clase de milagros de menor relevancia. Jesús —o al menos eso les gustaba decir a sus seguidores— podía sanar a los enfermos, curar a los cojos y devolver la vista a los ciegos. Pero, como señalaban Celso y otros, esas afirmaciones eran meros tópicos. Al entrar en cualquier ciudad de la parte oriental del

Imperio, podía uno encontrar toda clase de individuos que «prometen [hacer] cosas […] maravillosas, […] gentes que, en las públicas plazas, venden por unos óbolos […] [sus] venerables enseñanzas, arrojan de los hombres a los démones, [y] exuflan enfermedades», o incluso devuelven seres a la vida, o al menos hacen que lo parezca.[86]

Hoy día, cuando la religión y la sanidad han sido separadas por completo por la ciencia y se hallan situadas en dos ámbitos del todo distintos, cuesta trabajo recordar que en el mundo antiguo estaban estrechamente entrelazadas. Si leemos a los poetas antiguos, comprobaremos que nos dicen que en el monte Olimpo podía oírse la algarabía de las trifulcas divinas y de las seducciones sobrenaturales. La arqueología nos cuenta una historia muy distinta. Si examinamos las plegarias, las peticiones y las ofrendas dejadas en los templos, nos parecerá más probable que en los brumosos aledaños del Olimpo resonaran los ecos de las súplicas de los enfermos, de las personas que rogaban a los dioses que aliviaran la lepra de su piel, que curaran la gota que aquejaba sus rodillas, poder dar a luz con salud a sus hijos o, en un caso particularmente doloroso, sanar un «miembro» misteriosamente lesionado, cuyo dueño sentía demasiada vergüenza para acudir al médico. Cuando se excavan los restos de algunos templos antiguos se descubren muchas miniaturas de distintas partes del cuerpo —piernas, matrices, pechos, pies y ojos— talladas en piedra y en barro: ofrendas dejadas con la esperanza de que los habitantes divinos del santuario se fijaran en los apuros de aquel barro mortal y les diera una solución.(9) Toda la religión antigua era en buena parte poco más que un servicio de asistencia sanitaria rodeado de una aureola de santidad.

Los lectores modernos a menudo no se dan cuenta de ello. Puede que la literatura europea diera comienzo con la peste descrita en los primeros versos de la *Ilíada*, pero, en conjunto, las manchas en la piel y los granos, los achaques y las enfermedades de los hombres y las mujeres corrientes no supusieron demasiado problema para los escritores antiguos.[87] Ni en realidad tampoco para los modernos: los historiadores suelen preferir abordar temas más grandiosos que

unas dolorosas almorranas o un molesto ataque de diarrea. Pero esas enfermedades existían e importaban mucho a la gente. Lo cierto es que, aunque los historiadores las menospreciaran, también importaban en el contexto general de la historia. La enfermedad podía desbaratar un ejército —y a menudo lo hacía— con tanta eficacia como las hondas o las flechas del enemigo. De hecho, no hacía falta que el ejército estuviera muy enfermo. Si leemos las cartas de los soldados acantonados en el norte de Inglaterra en el siglo I d. C., resulta evidente que una gran proporción de ellos habían pasado por la enfermería a causa de una dolencia llamada «ojos legañosos», enfermedad que hacía que los párpados se inflamaran. Es algo que no figura en los relatos de César o de Tácito, de tono más marcial.

La fascinación antigua por la medicina puede verse con toda claridad en obras que han logrado sobrevivir al paso de los siglos. Tenemos algunos textos valiosísimos que datan del Imperio romano, pero se calcula que en la actualidad se conserva menos del 1 por ciento de toda la literatura latina.[88] Las obras que han llegado hasta nosotros nos remiten a aquello que captó el interés de los copistas. Y los textos de medicina tienen un gran peso. Se ha estimado que el 10 por ciento de la literatura griega anterior a 350 d. C. que hemos conservado son textos médicos pertenecientes a un cirujano, Galeno.[89]

Aun así, los cielos de la Antigüedad oyeron lo que los historiadores fueron incapaces de oír, y muchas de las divinidades que más prosperaron en esa época fueron las que estaban relacionadas con las curaciones. Hoy día se suelen recordar fundamentalmente las de Jesús, y no sin razón. Esos milagros desempeñaron un papel tan destacado en el mensaje del cristianismo primitivo que un especialista en historia de esa época, Adolf von Harnack, llegó a afirmar directamente que «el cristianismo es una religión médica».[90] Pero el cristianismo no era la única religión médica. Aquel era un mundo que podía resplandecer con los milagros y ser movido por la mano de Dios. Un texto griego, del siglo III a. C., alaba a un «amable sanador» divino por las «enfermedades que tú, señor,

borraste con una simple imposición de tus suavizadoras manos».[91] Una simple piedra antigua, con una inscripción del siglo IV a. C., da las gracias a un dios de parte de un grupo de suplicantes porque a unos les ha sido devuelta «la vista de los dos ojos», a otros les han curado la cojera y unos terceros se han recuperado de una parálisis.[92] Mucho antes de que Jesús bajara a la tierra, fueron muchos los que cogieron su camilla y se fueron andando.(10)

Los relatos en los que los ciegos recuperaban la vista y los cojos salían andando fueron siempre populares (quizá, como diría un cínico, porque eran los casos que con más facilidad se podían falsificar). (Los relatos en los que volvía a crecer un miembro amputado son más difíciles de encontrar en los registros históricos). Algunas de esas historias llegaron a hacerse particularmente célebres. En el siglo I d. C. empezó a circular por Oriente una profecía que auguraba que unos hombres dominarían todo el mundo partiendo de Judea.[93] Muchos llegaron a pensar que la profecía en cuestión se refería al emperador Vespasiano; y no les faltaría razón, pues de hecho así fue.[94] Desde luego, daba la impresión de que a Vespasiano lo habían tocado poderes celestiales. Un día, después de visitar un templo, se le acercaron dos enfermos a pedirle que los curara. Uno de ellos era ciego y el otro, cojo.

Vespasiano se mostró reacio a atenderlos; consideraba muy improbable que el truco funcionara, y era mucho lo que tenía que perder y poco lo que podía ganar si lo intentaba. Según el historiador Suetonio, «aunque le costaba trabajo creer que el asunto pudiera salir bien en modo alguno y por este motivo no se atrevía ni siquiera a intentarlo»,[95] al final, animado por sus amigos o tal vez intimidado por alguien, en público y a la vista de todos, hizo lo que le pedían y «el éxito coronó su intervención en ambos casos».[96] El ciego recuperó la vista y el cojo se puso a andar. Para ser un suceso antiguo, la historia está bien atestiguada. Aparece en Tácito, Suetonio y Dión Casio, y a finales del año 69 y comienzos de 70 d. C., cuando se supone que ocurrió, era a todas luces muy conocida.

La anécdota es notablemente similar a otras historias contadas por esa misma época. Quizá la más famosa sea la que propagaron los

cristianos acerca de Jesús, fijada a buen seguro por escrito en esa misma época: «Llegaron a Betsaida. Y le llevaron un ciego, rogándole que lo tocara». Jesús se mostró mejor dispuesto que Vespasiano a intentarlo, y enseguida le prestó ayuda. «Tomando al ciego de la mano, lo sacó fuera de la aldea y, poniendo saliva en sus ojos e imponiéndole las manos, le preguntó: "¿Ves alguna cosa?"». Al principio, el ciego no veía nada, pero luego «mirando […] dijo: "Veo hombres, algo así como árboles que andan". Y de nuevo le impuso las manos sobre los ojos, y al mirar se sintió curado, y lo veía todo claramente».[97] Algunos han sugerido que la historia de Jesús fue retocada para rivalizar con la de Vespasiano.

Al principio los cristianos se mostraron encantados de admitir las similitudes entre su sanador y los sanadores de otras religiones. «En fin, que sanara a cojos y paralíticos y enfermos de nacimiento y que resucitara muertos —dice Justino Mártir—, también en esto parecerá que decimos cosas semejantes a lo que se cuenta que hizo [el dios griego] Asclepio».[98] Asclepio no era el único taumaturgo con el que eran comparados —o quizá confundidos— los sanadores cristianos. Cuando san Pablo y un compañero llegaron a una ciudad y curaron en ella a un cojo, la gente supo exactamente lo que había ocurrido. «Los dioses en forma humana han descendido a nosotros». Todos supusieron que san Pablo y su compañero eran, respectivamente, Hermes y Zeus en forma humana; hasta tal punto que «el sacerdote del templo de Zeus que estaba a las puertas de la ciudad trajo toros enguirnaldados y acompañado de la muchedumbre quería ofrecerles un sacrificio».[99]

Las que hoy día se recuerdan son las curaciones milagrosas de Jesús, pero en el mundo antiguo su fama se vio totalmente eclipsada por la de Asclepio. Y, como no dudarían en decir los críticos antiguos del cristianismo, las similitudes entre los dos personajes no se circunscribían meramente a sus milagros. De Asclepio no solo se decía que era hijo de un dios, sino que se afirmaba que era un dios que había bajado a la tierra: algunos creían que era el mismísimo Apolo, hecho carne adoptando forma humana. Y las semejanzas continúan: lo mismo que Jesús, Asclepio sufrió una muerte violenta y también fue divinizado y ascendió a los

cielos. Los seguidores más devotos de Asclepio lo describían cubierto con «vestiduras blancas y con el cabello largo y suelto», y sentado «en un trono en el cielo», como decía un devoto seguidor suyo del siglo II d. C. Él también era capaz de obrar los milagros habituales: hacer hablar a los mudos y devolver la vista a los ciegos; hacer que las manos atrofiadas volvieran a moverse, limpiar la piel de los leprosos, resucitar a los muertos y curar a los cojos. De hecho, según cierto relato, Asclepio curó tan bien a un cojo, con la ayuda de Apolo, que, cuando un niño le robó la muleta, el hombre se levantó al instante y «salió corriendo tras él».[100] Era tan amado por sus curaciones que sus seguidores dieron en invocarlo con los títulos de «Señor», «Salvador» e incluso «Salvador de todos los hombres».[101]

Sin embargo, Asclepio y Jesús distaban mucho de ser indistinguibles. Si bien el primero curaba a través de medios místicos y aparece cubierto de vestiduras radiantes, también podía ser muy pragmático. En otras inscripciones, Asclepio a menudo parece menos una divinidad resplandeciente y más una campechana profesora de gimnasia, como podemos comprobar cuando se dice que aconseja a sus suplicantes que monten a caballo, que tomen baños de agua fría y que anden descalzos en aras de una buena salud. Asclepio tampoco desdeñaba tratar las enfermedades menores del repertorio médico. Una mujer que solicitaba los servicios de este dios dejaba constancia de que su divino salvador la había ayudado a deshacerse de una tenia.[102] Un hombre se declaraba servidor de Asclepio porque el salvador le había quitado un absceso, y otro lo alababa por haberlo limpiado de piojos.[103] Las curaciones de Asclepio, incluso las más eficaces, no eran reseñadas siempre en términos completamente sublimes. Pongamos, por ejemplo, el caso del devoto que soñó que, cuando el portero del santuario hizo como voto en su favor una ofrenda de lámparas al templo, de repente vio que «debía vomitar». Así que, como dice en la inscripción, «vomité».[104] No se trata, desde luego, de un texto que inspire un temor reverencial indiscutible.

Además, hubo muchos sanadores, incluido Asclepio, que resucitaban a los muertos. A comienzos del primer milenio, cuando nació Jesús, la historia de las resurrecciones milagrosas era, como tantas otras, muy larga. Examinemos el episodio, contado por Heródoto, de Salmoxis, un dios —o, dependiendo del punto de vista, un charlatán— del siglo V a. C. El hombre apareció entre los tracios (que «vivían miserablemente y eran bastante simples», dice Heródoto, como el que no quiere la cosa) y logró convencerlos de que era un dios. Lo hizo utilizando un plan tortuoso y complicado: primero agasajaba espléndidamente a los personajes más notables del país, invitándolos a comer y a beber, y los adoctrinaba diciéndoles que «ni él, ni sus convidados, ni sus sucesivos descendientes morirían, sino que irían a cierto lugar donde vivirían eternamente, gozando de toda suerte de bienes».[105] Por supuesto, este detalle era a todas luces muy poco creíble incluso para un pueblo de tan cortos alcances como los tracios, de modo que Salmoxis preparó un truco para «demostrar» sus afirmaciones. Un día, desapareció sin más y se escondió, dejando tristes y desconsolados a sus amigos tracios, que lloraban su ausencia. Luego, al cabo de unos años, volvió a resurgir —al parecer, de entre los muertos—, «y así fue como [los tracios] dieron crédito a lo que afirmaba Salmoxis».[106] Incluso en su época, comenta Heródoto sin dejarse impresionar, aquellas gentes creían que no morirían nunca, sino que un día irían a reunirse con Salmoxis.

En el siglo I d. C. haber resucitado de la muerte era un fenómeno tan corriente que mereció incluso una sección en una de las enciclopedias más antiguas. La voluminosa *Historia natural* de Plinio el Viejo, en treinta y siete libros, tenía la ambiciosa finalidad de describir ni más ni menos que «la naturaleza, o sea la vida». Además, logró abarcar una gran parte de ella; en su vigorosa obra se detallan todo tipo de cosas y se habla de asuntos que van desde la metalurgia hasta la historia del arte, desde los monos (que tienen un «extraordinario ingenio») hasta los grifos (criaturas dudosas, según Plinio), e incluso se ofrece un interesante tipo de antropología (entre los árabes, dice, «una mitad vive del comercio, y la otra del

bandidaje»).[107] Dicho sea de paso, muchos lectores de Plinio tenían unos intereses más limitados y, durante los siglos sucesivos, los capítulos considerados superfluos fueron eliminados para dar lugar a compendios médicos separados y mucho más populares, como, por ejemplo, la «Medicina de Plinio», que tuvo una amplia circulación en la Edad Media.[108]

Esta primitiva enciclopedia trataba también el tema de la muerte; o de la muerte aparente. El capítulo 53 del libro VII lleva el siguiente epígrafe para el lector: «¿Quiénes volvieron a vivir después de muertos?».[109] En él Plinio recoge una multitud de anécdotas y especula sobre posibles explicaciones de cómo sucedieron. La selección de historias que hace el autor incluye una acerca de un famoso médico llamado Asclepíades, que había vivido entre mediados del siglo II y mediados del siglo I a. C.

Este relato, que volvería a ser contado una y otra vez durante mucho tiempo, resulta muy intrigante. Un día (como explicaba una versión posterior), Asclepíades volvía andando de su casa de campo a su hogar cuando se encontró con un cortejo fúnebre que se abría paso a través de los suburbios de la ciudad. Se había congregado una enorme cantidad de gente vestida de luto para presentar sus respetos al difunto. El médico se acercó todo lo que pudo, movido por su natural curiosidad, con el fin de averiguar quién había muerto o quizá con la esperanza de «observar en él personalmente algún detalle relacionado con su arte».[110] El cadáver estaba ya a todas luces preparado para ser colocado en la pira, «totalmente espolvoreado de aromas; su rostro, untado de ungüento perfumado; había sido amortajado y estaban casi ultimados todos los preparativos».[111]

Aun así, Asclepíades lo examinó detenidamente y, «como observase con suma atención ciertos síntomas, palpó una y otra vez el cuerpo de aquel hombre y descubrió en él la vida que allí seguía oculta».[112] Al instante gritó: «Este hombre está vivo. Llevaos, pues, de aquí estas antorchas, alejad esas llamas, deshaced la pira y trasladad a una mesa de festín ese banquete que ibais a celebrar junto al túmulo funerario».[113] Asclepíades consiguió a duras

penas arrancar al muerto «de las manos de los enterradores y, como si se tratase de una presa arrebatada a los infiernos, lo llevó de vuelta a su casa. Allí hizo que recuperara al instante la respiración y, valiéndose de ciertos remedios, hizo brotar una vida, que aún se mantenía oculta en los invisibles escondrijos del cuerpo».[114] Según Plinio, esta anécdota hizo famoso al médico.[115] Y quizá dio paso a toda una corriente narrativa.

Aquel era un mundo en el que abundaban los destellos de lo sobrenatural: cuando un destacado exponente del cristianismo primitivo quiso defender que efectivamente Cristo había resucitado del sepulcro, recurrió al ave Fénix para defender su tesis. ¿Acaso el ave Fénix, que, llegado el momento de su muerte, «fabrícase a sí misma un ataúd de incienso, mirra y otras especias», no resucita de entre los muertos? Pues bien, afirmaba este cristiano, también los cristianos pueden resucitar.[116] Otro escritor cristiano, Orígenes, presentaba un argumento parecido. «Los incrédulos se mofan de la resurrección de Jesucristo», decía, pero las historias de ese tipo eran muy habituales. «De muchos se cuenta haber vuelto de los sepulcros, no solo el día mismo, sino al siguiente. ¿Qué tiene, pues, de extraño que quien en vida hizo cosas tan maravillosas y por encima de todo lo humano [léase Jesús] […] también en su muerte llevara ventaja al común de los mortales, y su alma, que dejó de grado su cuerpo, volviera a él cuando le plugo, después que fuera de él cumplió ciertos hechos de salud?».[117]

No todo el mundo estaba convencido. Celso arremetía con mordacidad contra la resurrección de Cristo y sugería que sus seguidores, que supuestamente habían sido testigos de ella, eran miembros de «la misma cofradía de hechiceros, ora lo soñara[n] por alguna disposición especial de su espíritu, ora, según su propio deseo, se lo imaginara[n] con mente extraviada; cosa, por cierto —observaba con ironía Celso—, que ha sucedido a infinitas gentes». Aunque Celso tenía otra teoría de cómo había surgido toda aquella historia: los cristianos simplemente se la habían inventado. «Es más probable», decía, que «quisiera[n] impresionar a otros con este prodigio y dar […] ocasión a otros charlatanes y mendicantes» a

repetirlo por doquier. Habría sido, pues, así como se habrían sacado de la manga «parejo embuste».[118]

Relatos de ese estilo no solo nos hablan del hambre de sanadores que tenían los antiguos, sino también del elevado grado de ignorancia de todo el mundo sobre todo lo relacionado con la medicina. Conviene recordar que, pese al esplendor alcanzado por la medicina griega y romana, los médicos se las veían y se las deseaban para distinguir entre algo tan aparentemente obvio como «estar muerto» y «estar vivo». Como advertían los escritos de medicina, la confusión en este sentido era muy fácil, pues las enfermedades podían presentarse de maneras muy distintas. Como afirmaba en tono ligeramente defensivo el autor de un libro de medicina, Aulo Cornelio Celso, se trata de «algo que no puede evitar la fragilidad del conocimiento humano debido a la gran diversidad de los cuerpos».[119]

En Egipto se contaban historias de sanadores que no solo podían devolver la vida a un cuerpo muerto, sino incluso resucitar a los que habían sido decapitados. En *El asno de oro*, la excéntrica novela de Apuleyo, un escritor norteafricano, el protagonista asiste a la escena en la que un hombre es devuelto a la vida por un profeta local.(11) La escena debería resultarnos ya familiar. Una vez más, el cadáver de un aristócrata es portado en procesión en su féretro por las calles; una vez más se ha congregado una gran multitud. Una vez más se encuentra en la ciudad un profeta, en esta ocasión un individuo llamado Zatclas, originario de Egipto, «profeta de primer orden», según se nos dice. Como afirma un personaje, ha llegado a un acuerdo con él —«buenos dineros me ha costado», dice— «para sacar del infierno un instante al espíritu del difunto y dar vida a este cadáver, con permiso de la muerte».[120]

Zatclas se pone manos a la obra y «aplica cierta hierba a la boca del cadáver y otra a su pecho. Luego, mirando a oriente, invoca en silencio al sol en su majestuosa carrera» y, como observa con sarcasmo el narrador, «con este venerable ritual, hizo subir al máximo la expectación de los asistentes ante el prodigioso milagro que se iba a operar».[121] Y naturalmente se produce un prodigio ante sus ojos. El pecho del muerto «ya […] se dilata y respira; ya

late el pulso; ya se llena de vida todo su cuerpo: el cadáver se levanta y el joven se pone a hablar». Eso sí, en este caso en concreto la escena resulta menos emotiva, pues el difunto confiesa que se siente molesto por haber sido sacado de su sueño. «¿Por qué se me llama de nuevo a los quehaceres de una efímera existencia? —se queja el que hasta hace un instante estaba muerto—. Basta ya, te lo ruego, basta; déjame en mi remanso de paz».[122]

La abundancia de historias sobre resurrecciones sería empleada como arma contra los cristianos cuando estos empezaran a decir que el caso de su salvador era único. ¿Único? De eso nada, protestaba Celso. Había muchas otras historias casi idénticas de personajes que habían vuelto a la vida o que habían bajado al infierno y de allí habían regresado a este mundo: no solo Salmoxis, sino también Pitágoras, Orfeo, Heracles, Teseo… Y la lista continúa. «¿Cuántos otros nos vienen con prodigios —se pregunta Celso con su típico desdén—, con el solo fin de embaucar a los bobos que los escuchan, haciendo granjería del embuste?».[123] Se trataba de un tópico tan habitual que en el siglo I d. C. incluso se puso en escena una obra teatral en la que se representaba la resurrección de un personaje que, tras morir aparentemente envenenado, «empezaba a moverse pausadamente, como el que sale de un sueño profundo, levantaba la cabeza y lanzaba una mirada en derredor». Todos los espectadores que había en el teatro presenciaron encantados y asombrados esta resurrección, que «consiguió emocionar a todos los presentes» (entre el público se hallaba el propio emperador Vespasiano, ya anciano).[124] Su entusiasmo no sería menor por el hecho de que el personaje resucitado en cuestión no fuera más que un perro.

Los críticos del cristianismo no solo atacaban el hecho de que las historias de ese estilo fueran un tópico; recordaban, además, que eran ridículas. Los cristianos prometían literalmente a sus seguidores la resurrección del cuerpo después de la muerte. «¿De verdad?», se preguntaba el griego Porfirio. ¿Y cómo sucedía eso exactamente? Porque, una vez muertos, los cuerpos se descomponen. Peor aún. «Muchos, y muy a menudo —decía Porfirio—, murieron, en efecto, en el mar, y sus cuerpos fueron comidos por los peces, y muchos

fueron pasto de las aves y las fieras terrestres». Dado que sus restos se hallarían dispersos en una zona tan extensa y en el estómago de tantos animales, «¿cómo van a poder resurgir, entonces, sus cuerpos?».[125]

Porfirio no se quedaba ahí. Imaginémonos, por ejemplo, añadía, que «uno muere en un naufragio y a continuación los salmonetes se alimentan de su cuerpo; después unos hombres los pescan y se los comen, pero son asesinados y devorados por los perros; y con los miembros de los perros, una vez muertos, se dan un festín los cuervos y los buitres: ¿cómo se va a recomponer el cuerpo del náufrago si ha sido consumido por tantos animales?». Porfirio le ha cogido gusto al tema y continúa. Imaginemos el caso de otro hombre «que haya sido consumido por el fuego o aquel otro que, tras su muerte, haya sido pasto de los gusanos, ¿cómo van a poder retornar a su ser original?».[126] ¡Qué preguntas más infantiles!, decían los cristianos ofendidos. Dios era capaz de resolver todos esos problemas.

Algunos han sugerido que la proliferación de historias sobre resurrecciones en este periodo quizá la fomentara la frecuencia de los saqueos de tumbas. Por aquel entonces depositar un cadáver en su tumba no comportaba que el difunto permaneciera en ella sin que nadie lo molestara. En el Imperio romano se promulgaron numerosas leyes contra «aquellos que violan los edificios de los manes, como si dijéramos la casa de los difuntos».[127] No era solo el contenido de las tumbas lo que se robaba —los tesoros y el oro—, sino la estructura misma de los sepulcros; la piedra de buena calidad utilizada en las tumbas constituía un material de construcción excelente. Parece que aquellas leyes no fueron muy eficaces, pues en una sola ciudad antigua han aparecido cincuenta y una inscripciones advirtiendo de los peligros de la efracción de las tumbas que datan de entre los siglos I y IV d. C.[128] Al margen de la religión que profesaran, los difuntos no podían estar seguros de que iban a descansar en paz.

En el Evangelio de Mateo podemos percibir cierto tufillo de que era precisamente así, como el mero robo de una tumba, como iba a

verse la resurrección de Jesús. En este Evangelio se insiste en que ante la puerta del sepulcro de Jesús no solo se ponga una gran piedra, sino también que lo vigilen unos guardias, «no sea que vengan sus discípulos —dicen los fariseos—, lo roben y digan al pueblo: "Ha resucitado de entre los muertos". Y será la última impostura peor que la primera».[129] Pilatos, haciendo gala de una generosidad sorprendente con los soldados del ejército romano, se muestra de acuerdo en mandar a unos cuantos hombres para que vigilen el sepulcro del individuo al que acaba de crucificar. En esos versículos podemos detectar ecos de un antiguo rumor que afirmaba que el cuerpo de Jesús sencillamente había sido robado. En el Evangelio de Juan lo primero que supone María Magdalena al ver el sepulcro vacío es precisamente eso.[130]

Las imposturas en torno a las tumbas eran tan frecuentes que en el siglo I d. C. llamaron la atención de un novelista antiguo. La novela más antigua que se conserva en Occidente es una historia deliciosamente ridícula titulada *Quéreas y Calírroe*. En ella el protagonista cree que su amada ha muerto.(12) Aguarda el despuntar del día y se presenta ante el sepulcro simplemente para comprobar que está vacío y que el cadáver ha sido robado. «Al llegar allí encontró las piedras removidas y la entrada abierta. Y al verlo quedó asombrado y preso de un gran estupor, por no saber qué había ocurrido».[131] Como alguien ha señalado, se trata de un detalle similar a lo que vemos en uno de los relatos evangélicos, en el que algunas de las mujeres que seguían a Jesús llegan ante el sepulcro «y mirando, vieron que la piedra estaba removida; era muy grande». Cuando entraron en la tumba comprobaron que el cuerpo había desaparecido y «quedaron sobrecogidas de espanto».[132] Hay quien ha sugerido tímidamente que la novela, escrita pocos años antes de la fecha en la que supuestamente se compuso este Evangelio en concreto, quizá ejerciera cierta influencia sobre él.[133]

Pero en aquel mundo ¿quién no recurría a lo divino, aunque solo fuera a veces, en busca de un poco de ayuda? Incluso muchos hombres racionales se veían impelidos, por el dolor o el miedo, a abandonar su racionalidad y abrazar la fe. El hecho de que la

medicina fuera tan poco eficaz y la muerte de los jóvenes tan habitual hacía que costara más trabajo soportar la enfermedad y la pérdida de los seres queridos. Cuando el político romano Cicerón perdió a su hija, Tulia, fallecida poco después de dar a luz, se sintió desolado. El gran orador se quedó sin palabras; el hombre que tantos discursos había pronunciado se quedó sin voz. Por el contrario, como decía en una serie de cartas llenas de profundísimo pesar, se hallaba sumido en el silencio más absoluto. «En esta soledad estoy libre de hablar con nadie; me escondo temprano en un bosque denso y escabroso y no salgo de allí hasta la tarde». En medio de aquella soledad, su única conversación era la que mantenía con los libros. «La interrumpe, sin embargo, el llanto», decía. Intentaba aguantarse cuanto podía, afirmaba, «pero hasta ahora nuestras fuerzas no son parejas».[134]

«Hay lágrimas para las cosas [las desventuras]», *lacrimae rerum*, decía el poeta Virgilio en uno de sus versos más famosos. Se trata de una frase extraña: vaga y difícil; pero lo cierto es que así es. ¿Y quién, por lógica que fuera su mentalidad, cuando rodaran por sus mejillas las lágrimas del mortal, no se vería tentado a recurrir a algo distinto, a algo más sublime que el llanto, que le ayudara a soportar el dolor? En aquellos días tenebrosos de paseos y lágrimas, Cicerón se planteó erigir un santuario para Tulia, y resulta muy claro que se trataría de un santuario como el que se erige a un dios. «Es un santuario lo que yo quiero hacer —decía en su carta—. Mi interés […] [es] evitar la semejanza con un sepulcro». Su deseo era «conseguir al máximo una "divinización"».[135] Había lágrimas para las desventuras. Había enfermedades, muerte e incertidumbre. Pero en el cielo había también esperanza.

3
LAS FALSEDADES DE LOS MAGOS

No hay quien no tema ser objeto de una funesta imprecación.

PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*, XXVIII, 4, 5, siglo I d. C.

La Roma de la imaginación resulta deslumbrante. En las películas, en las pinturas y en los libros es un lugar lleno de mármoles resplandecientes, una ciudad de una sofisticación y una belleza asombrosas, un lugar de hombres de brillantes togas blancas y de mentes asimismo brillantes. A los ojos de los modernos, la grandeza de Roma radica no solo en sus construcciones —de sus vías rectas, de sus acueductos, de sus anfiteatros y de sus eficaces letrinas—, sino también en su pensamiento, igualmente rotundo. Es una ciudad de celosa erudición, una urbe cuyos hombres más ricos eran capaces de comprar una biblioteca de más de mil volúmenes. Es una ciudad tan vorazmente intelectual que un hombre podía, como hizo Plinio el Viejo, adiestrar a su sirviente para que anduviera siempre detrás de él, leyéndole sin cesar en voz alta los volúmenes que llevaba en sus manos (enguantadas en invierno); leyéndole mientras comía, cuando tomaba el sol o cuando le daban friegas después de tomar un baño; leyendo, leyendo y leyendo un texto tras otro, para no perder el tiempo ni dejar de estudiar ni un solo instante.[136] También es una ciudad de adelantos arquitectónicos impresionantes, en la que grandes zonas decrépitas y ruinosas son despejadas para dar lugar a proyectos de barrios elegantes y luminosos, a jardines como los de Mecenas, con sus agradables paseos y su hermosa

ordenación paisajística, y —según se cree— la primera piscina climatizada de Roma.

Todo eso es cierto. Pero al mismo tiempo no lo es. Roma era una ciudad de luminosos y brillantes adelantos intelectuales, pero también estaba llena de cosas tenebrosas. A pesar de su belleza diurna, Roma no podía vencer a la noche. Cabría decir incluso que no lo intentó nunca. En la ciudad no había iluminación urbana y, en cuanto anochecía, las calles resultaban tan tenebrosas con sus altísimos bloques de pisos —Augusto limitó su altura a setenta pies (unos veinte metros), pero las leyes estaban hechas para ser infringidas— que hasta un emperador podía andar por ellas sin que nadie se percatara de su presencia o enzarzarse en peleas sin ser reconocido.[137] Un hombre rico, vestido con su manto escarlata, podía dar vueltas por las calles con una larga fila de criados portando resplandecientes lámparas de metal y antorchas, pero ni siquiera los ricos estaban a salvo. La muerte a manos de cualquier bandolero era un final bastante habitual que podía tener una breve mención en las inscripciones funerarias.[138] Y, mientras que los ricos disponían de antorchas y sirvientes, los pobres tenían que andar solos a toda prisa, alumbrándose únicamente con un simple candil, por calles que apestaban a orines y llenas de excrementos, entre las goteras de los arcos de los acueductos, en medio de la oscuridad. Y del miedo.[139]

Porque los romanos tenían miedo, mucho miedo, de la oscuridad.[140] Tenían miedo de los ladrones, de los atracadores y de los bandidos, de la frialdad del hierro y de la dureza de los palos. Y sobre todo tenían miedo de los fantasmas. Si nos fijamos con atención, podemos ver con claridad el miedo en sus escritos. Junto con los tratados de arquitectura fundamentales y los emocionantes relatos de victorias militares en tierras extranjeras, hay otras obras en las que no se habla de pueblos conquistados, sino de terrores nunca dominados: del terror ante la oscuridad y los fantasmas de la noche; del terror causado por las pálidas sombras que se ciernen sobre las personas y por la tumba sombría.[141] En los cementerios crecían higueras silvestres, cabrahígos cuyas raíces rompían y abrían las sepulturas.[142] En medio de las sombras se oían gritos. Por

detrás de aquellas mentes claras y rectas había miedos retorcidos, y debajo de las blancas estatuas de mármol de los jardines de Mecenas había huesos igualmente blancos. Y es que aquellos famosos jardines, potente símbolo de la sofisticación cada vez mayor de Roma, habían sido construidos sobre una necrópolis, sobre las fosas comunes de delincuentes y de gente pobre. Los cadáveres, según decía un poeta, no habían sido enterrados debidamente.[143] Al caer la noche, se adueñaba de aquellos lugares la magia.

Y es que por entonces había magia en Roma. Las mentes modernas tal vez no se tomen en serio esas cosas, pero para los antiguos la magia era algo muy serio; mortalmente serio. Los poetas latinos la inmortalizaron; las leyes romanas la proscribieron; las madres romanas prevenían a sus hijos contra ella. Las brujas —o eso decía al menos el poeta Horacio— se colaban por la noche en los jardines de Mecenas con sus rostros espantosamente pálidos y sus greñas, sus mantos negros y sus extraños ritos.[144] Algunas de aquellas tarascas llevaban a cabo sus ceremonias entre los muertos, derramando la sangre de sus sacrificios para evocar a los espíritus, para apartar a la luna de su curso o para controlar los hados. Pero algunas realizaban acciones aún más horripilantes entre los vivos. En otro poema, Horacio habla de las brujas más terribles, las que robaban niños. Aquellas mujeres, según se decía, tenían víboras en lugar de cabellos y piedras en vez de corazones, secuestraban a cualquier chiquillo y luego lo mataban, sin atender a las súplicas que salían de sus tiernos labios.[145]

Toda una sarta de sandeces, por supuesto; lo que pasaba era que Horacio era un bobo. O eso era lo que los romanos se habrían dicho de día. Pero cuando caían las tinieblas —cuando se ponía el sol, cuando aparecían las sombras, cuando se perdía algún niño— costaba trabajo ver con claridad qué era una sandez y qué no lo era. «Una mano hechicera me arrebató», reza la inscripción funeraria de una tumba antigua, erigida para un niño de cuatro años. Y tampoco era un niño cualquiera, sino un esclavo de la casa de los propios césares; y evidentemente un niño muy querido, pues no habría resultado barato recordarlo de esa manera. Pero, como deja patente el epitafio, el amor no bastó para salvarlo de la magia tenebrosa.

«La crueldad está por todas partes», advierte la lápida. «Padres —recuerda la ominosa inscripción—, guardad bien a vuestros hijos, / para que el dolor no traspase vuestros corazones».[146]

Puede que muchos se rieran de estas cosas, pero incluso los que pensaban que lo de las brujas era una locura sabían que los cuchillos eran muy reales. No hacía falta creer en la magia para creer en los ritos mágicos. Y esos ritos, como sabían muy bien los romanos cultos, podían ser espantosos. Los niños nacidos muertos, cuenta Plinio el Viejo, eran «cortados miembro a miembro para ser utilizados en prácticas criminales».[147] Semejante idea horrorizaba lo bastante a la gente como para que acabara interviniendo la legislación. «Si alguien comete la abominación de matar a un niño —decretaba una ley posterior, formulada, según se cree, contra las prácticas mágicas—, que sepa que será castigado con la pena capital».[148] Los cristianos no eran los únicos que creían que beber sangre humana podía tener poderes mágicos.

Había otros miedos, otros conjuros. Muchísimos conjuros. Y también muchos individuos que afirmaban que eran capaces de ejecutarlos. La razón es que, además de sus profesiones más conocidas —sus marciales centuriones y sus oradores de lengua viperina, sus ingenieros, sus arquitectos y sus juristas—, Roma tenía una gran cantidad de sujetos que se ganaban la vida por medios menos respetables: mediante la magia. Actualmente son menos célebres, pero ahí estaban, un rico filón de especialistas que, por dinero, podían llevar a cabo cualquier servicio mágico que les solicitaran. Horacio escribía acerca de magas y hechiceras, pero desde luego no solo eran ellas. Estaban también los videntes que decían la buenaventura y los exorcistas, los adivinos, los augures y los arúspices, los astrólogos, los encantadores y los envenenadores, y asimismo —o eso decían los más cínicos— los sacerdotes. Y luego estaban los más famosos de todos, los magos o, como se llamaban en latín, *magi*.

No cabe duda de que los *magi* se habrían negado a ser metidos en el mismo saco que los brujos y los oportunistas. En Persia, aquellos hombres constituían una verdadera casta sacerdotal; allí, decía Heródoto, los magos interpretaban los sueños de los reyes e

incluso tenían la potestad de ofrecer sacrificios humanos. En Persia los *magi* eran hombres de alto rango que practicaban algo más próximo a lo que la opinión moderna llamaría «religión» y no «magia», aunque ese tipo de sutiles distinciones —en la medida en que pudieran existir en el mundo antiguo— acabarían perdiéndose en buena parte por el camino. De ese modo, en la Roma del siglo I d. C. la palabra *magi* pasó a usarse por regla general para denominar más o menos a los «magos», los «adivinos» —o, en el mejor de los casos, los «astrónomos»—, y para designar a cualquier taumaturgo u obrador de milagros venido de Oriente. Tal vez procedieran de Persia, pero la geografía antigua era muy vaga y, por tanto, uno podría ser calificado de mago por el simple hecho de provenir de Egipto o incluso de India, de cualquiera de aquellas tierras llenas de especias y de cosas extrañas o —al menos a ojos de los romanos— de poderes que iban más allá de adonde pudiera llegar la imaginación.[149]

Durante mucho tiempo los estudiosos modernos no han tenido muy claro qué clase exacta de magia practicaban los magos romanos. Roma desaprobaba oficialmente la magia, y así lo había hecho durante siglos. Si tuviéramos ante nosotros las Doce Tablas, el código de leyes más antiguo y respetado de Roma —tenía ya casi medio milenio de antigüedad cuando nació Cristo—, entre las sobrias normas acerca de las disputas en torno a tierras y procedimientos relacionados con las herencias, o sobre la altura adecuada a la que había que podar los árboles frutales, podríamos ver otras leyes mucho más extrañas: leyes que regulaban lo que había que hacer con quien «hechice cantando un encantamiento maléfico» o contra cualquier malhechor que «haga perder la cosecha con un encantamiento».[150] Casi más alarmante que el hecho de que Roma proscribiera la magia habría sido que la ignorara; su reprobación oficial revelaba la preocupación que provocaba a las autoridades. «No hay quien no tema —decía Plinio el Viejo— ser objeto de una funesta imprecación».[151]

Los griegos y los romanos más cultos trataban a los magos con indisimulado desprecio. En las palabras de Plinio podemos constatar

la reprobación que rezuman cuando habla de «las indignas mentiras pronunciadas por los magos».[152] No solo las Doce Tablas preveían penas contra ellos; el propio emperador Augusto mandó quemar miles de textos proféticos, y los castigos impuestos a los magos podían ser espantosamente atroces.[153] Más adelante un jurisperito romano comentaría que los individuos que realizaran sacrificios impíos o nocturnos para hechizar, maldecir o atar a una persona mediante un encantamiento debían ser crucificados o arrojados a las fieras.[154] Y a los magos «hay que quemarlos vivos».[155]

Una vez que el Imperio romano abrazó el cristianismo en el siglo IV, las leyes contra la magia se endurecieron todavía más. La propia Biblia ofrecía un buen precedente para erradicar la magia: cuando san Pablo visitó Éfeso, se apoderó de sus habitantes un gran temor al ver sus milagros, hasta el punto de que «bastantes de los que habían profesado las artes mágicas traían sus libros y los quemaban en público, y el precio de los quemados se llegó a calcular en cincuenta mil monedas de plata».[156] Por descontado, esa cifra es una exageración, pero el asunto está bien claro: el cristianismo estuvo encantado de que lo asociaran con la quema de grandes cantidades de libros inapropiados.

Siglos más tarde, cuando el poder del cristianismo se consolidara y luego se extendiera, las medidas tomadas contra los textos mágicos serían todavía más severas. Se llevarían a cabo registros casa por casa, labor de la que se encargarían cristianos devotos que servían a su Dios entregándose a la búsqueda y la quema de textos inaceptables.[157] Por entonces fueron quemados muchos libros de magia, aunque los hombres encargados de encender las hogueras no eran unos bibliófilos muy cuidadosos y fueron también pasto de las llamas muchos libros de filosofía y obras sobre distintas artes liberales.[158] En momentos especialmente peligrosos, los intelectuales, aterrorizados por la mera contaminación que pudiera ejercer la magia, quemaban sus propias bibliotecas, para no verse acusados de magia.

La consecuencia de todo ello es que en la actualidad los testimonios relativos a la magia antigua son muy escasos. Nunca se produjo una falta absoluta de escritos acerca de los magos; uno tras otro van encontrándose textos que desacreditan las prácticas mágicas, las desprecian o las ilegalizan. Pero no hubo bibliotecas de obras de magos, ni grandes compendios del saber popular de los antiguos. La mayoría de los libros de magia que existieron en la Antigüedad, como afirma el traductor y erudito Hans Dieter Betz, «desaparecieron como consecuencia de su eliminación y destrucción sistemáticas».[159] Se perdió así todo un género de la literatura clásica. O esa impresión se tuvo durante siglos.

Porque luego, en la primera mitad del siglo XIX, en los mercados de antigüedades de Europa empezaron a aparecer inesperadamente ciertos papiros muy extraños.

4
SANGRE DE SERPIENTE Y OJO DE MONO

> Toma el ojo de un mono o de un difunto muerto de forma violenta y una planta de peonía.
>
> Hechizo comprobado para volverse invisible,
> *Papiros mágicos griegos*, I, 247-250

Aquellos manuscritos eran muy curiosos. Medio rotos en las esquinas, deteriorados por el tiempo, llenos de extraños dibujos, aquellos textos no se parecían a casi nada de lo que se había visto hasta entonces. Carecían de autor y resultaba casi imposible categorizarlos. Evidentemente eran antiguos —más tarde serían datados entre los siglos II a. C. y V d. C.—, pero no eran como ninguno de los textos que se conocían entonces.[160] No eran ni historia ni filosofía, ni comedia ni tragedia, ni poesía ni medicina, ni desde luego nada con lo que los filólogos clásicos se sintieran cómodos.

En sus páginas desgastadas, las palabras habían sido escritas dentro de figuras muy extrañas y de formas rarísimas: en forma de triángulos, de triángulos invertidos y de círculos; algunas habían sido escritas dentro de dibujos de hombres sin cabeza; en otros lugares, habían sido escritas junto a figuras de escarabajos.[161] Las páginas estaban salpicadas de figuras y símbolos extraños, y llenas de palabras que parecían auténticamente absurdas, un galimatías espeluznante que se sucedía línea tras línea, sin llegar a tener sentido alguno. «IAO AOI OAI […] OOOOOO AAAAAA […] OAI», rezaba un texto. «IAO AYO IOAI / PIPI OOO OO III AYO», ponía a continuación.[162]

Los textos balbucían otras cosas sin sentido y registraban antiguas cantinelas que resuenan en el oído del lector: «EUPHORBA PHORBA PHORBOREOU PHORBA PHORBOR».[163]

Los manuscritos en cuestión eran tan antiguos e interesantes que, cuando se subastaron, los grandes museos y bibliotecas de Europa —el Louvre y el Museo Británico, la Biblioteca Nacional de París o los Museos Estatales de Berlín— los compraron de inmediato. Y eran tan extraños que durante mucho tiempo dichas instituciones más o menos los ignoraron. Fueron incluidos en la categoría de «curiosidades», almacenados cuidadosamente y, durante cierto tiempo, olvidados por completo.

Cuando los eruditos empezaron a estudiarlos, tímidamente al principio y luego cada vez con más entusiasmo, lo que encontraron en ellos los dejó estupefactos. Ante los ojos de los traductores, estos extraños documentos evocaban un mundo que se suponía perdido, el de los antiguos magos. Ahí estaban por fin unos textos que hablaban de magia, pero no con desdén ni en tono satírico, como había hecho Plinio, ni con enojo, como habían hecho las leyes romanas y cristianas, sino con respeto, con fe y con muchísima erudición práctica. Estas obras habían sido escritas para uso de los magos antiguos y, casi con toda seguridad, por magos antiguos. En resumen, eran libros de conjuros.

¡Y qué mundo venían a crear esos conjuros! Un ámbito en el que las leyes de la naturaleza podían ser soslayadas y quebrantadas; en el que las enfermedades podían curarse o provocarse mediante una simple palabra; en el que los muertos podían incorporarse y hablar. Esos papiros hablaban de un mundo en el que uno podía calmar los vientos y solidificar los ríos; en el que podían convocarse banquetes con una sola palabra, los démones podían desaparecer como el humo y los hombres podían volverse invisibles cuando quisieran. El suyo era un mundo en el que podías ser transportado por el aire como si fueras una pluma —o al menos eso prometían los conjuros— y volar sobre una nube vaporosa o solidificar «ríos y mar en un momento y como quieras para que camines firmemente sobre ellos».[164]

Los antiguos manuscritos de conjuros son misteriosamente evocadores. Algunos tienen manchas de gotas de cera, tal vez, según se ha sugerido, caídas de las velas utilizadas en las ceremonias junto con los propios papiros.[165] La mayor parte de los que fueron encontrados en el siglo XIX en el escondite citado probablemente pertenecieran en otro tiempo a una misma biblioteca; se ha sugerido incluso que quizá fuesen propiedad de un único «mago» antiguo, ya olvidado. Es más, en la actualidad su lectura sigue resultando muy sorprendente. Los conjuros que contienen esos textos eran calificados por el gran filólogo clásico A. D. Nock como «recetas para procesos mágicos», y efectivamente parecen recetas que aconsejan a los lectores, con la seguridad que solemos ver en los recetarios, cómo coger el mundo informe y cortarlo en porciones precisas y manejables, añadiendo un poquito de esto y una pizca de lo otro para conseguir unos resultados milagrosos.[166]

Tómense, dice una de esas recetas mágicas, «el ojo de una lechuza y la pelota de un escarabajo».[167] Tómense «incienso en grumos y vino muy viejo», aconseja otra.[168] Tómense incienso y mirra y luego más incienso, añade un tercero.[169] Los ingredientes van sumándose, conjuro tras conjuro, en una mezcla de lo familiar y lo sagrado, lo exótico y lo que es imposible alcanzar. Tómense comino y cardamomo, artemisa amarilla y bayas de laurel; tómense tinta de cinabrio y un gato previamente ahogado en agua; tómense sangre de serpiente y polvo de oro sublimado; tómense una planta de peonía y un ojo de mono.[170] Como muchos libros de cocina actuales, las listas de ingredientes son a menudo imperdonablemente esotéricas, y su exotismo incrementa su carácter místico. Raramente piden que se utilice tan solo lo que suele haber en la despensa de cualquier casa; por el contrario, demandan una desconcertante mezcla de cosas, unas corrientes y otras verdaderamente imposibles de conseguir: estoraque y salvia; asfódelo y opio; mirra, ajo y hiel de gacela. Mézclese todo con vino oloroso y dé comienzo…[171]

A veces, como los libros de cocina, los conjuros reconocen tácitamente que tal vez no resultará fácil encontrar esos ingredientes, y de ese modo —al igual que una receta moderna exigirá el uso de *za'atar*, pero *in extremis* permitirá que se utilice tomillo en su lugar—, también ofrecen alternativas, aunque los sucedáneos a veces acarrean más problemas que los productos originales. Si no se encuentra ojo de mono, como explica un conjuro en concreto (una «práctica comprobada para volverse invisible»), también se puede usar el ojo de «un difunto muerto de forma violenta».[172] Otro requiere «la entidad de un perro y de una cabra de piel moteada», pero añade, a modo de concesión, que se podría utilizar en su lugar «la de una doncella muerta de manera prematura».[173] Los magos antiguos debieron de sentirse muy aliviados.

Pero ¡qué cosas podían lograrse si los conjuros se ejecutaban correctamente! Muchos de ellos prometen buena salud, algunos aseguran que pueden curar los ataques epilépticos o que son eficaces con «los poseídos por los demonios»;(13) otros prometen detener las hemorragias de la mujer, o actuar como prueba infalible del embarazo, o curar la hinchazón de los testículos; incluso encontramos uno que sencillamente asegura que es capaz de provocar «una erección».[174] Hay algunos que tienen objetivos modestos; prometen que se encargarán de dominar la cólera o de que «en la casa no haya chinches», o de hacer que se gane jugando a los dados.[175] Otros son más ambiciosos. Hay fórmulas para conseguir la invisibilidad y para conocer de antemano las cosas; hay fórmulas para comunicarse con el demon de uno mismo, para proteger de los demonios y para expulsarlos de los hombres; hay conjuros que hablan de señores y de espíritus santos, de ángeles y de dioses que se levantan en el cielo, y fórmulas que permiten comunicarse con un dios y hacer que obedezca las órdenes de uno y que baje del cielo totalmente vestido de blanco.[176]

Por estos textos corre una poderosa vena de religiosidad antigua, aunque, eso sí, no se humillan ante lo divino. Antes bien, en sus páginas se trata a las divinidades antiguas con un brusco sentido práctico, y se intercalan, se añaden y se mezclan con esta fórmula o

con la otra, más o menos como hacen las especias. Hay conjuros que invocan a Apolo, a Ártemis, a Afrodita, a Zeus, a Hermes, a Helios y al dios de los hebreos; hay fórmulas que mezclan la religión babilónica y el misticismo egipcio; o la religión griega y la judía; hay incluso, como dice su moderno traductor al inglés, «unas cuantas gotas de cristianismo».[177] Una fórmula promete que permitirá al que la pronuncie invocar a la «anciana servidora de Apolonio de Tiana».[178] Otra («práctica perfecta para expulsar demonios») saluda no solo al Dios de Abraham, sino también a «Jesús el Cristo».[179] Otra ordena a quien la ejecute que tome aceite de olivas que no estén maduras y pulpa de loto, y que luego diga: «Te conjuro por el dios de los hebreos, Jesús».[180] El dios más popular es el de los hebreos, pues, como señala Betz, el autor de la traducción al inglés, «la magia judía era muy famosa en la Antigüedad».[181]

Estos extraños documentos consiguen ser a un tiempo espirituales y casi dolorosamente mundanos. Hablan, como muchos textos antiguos, de las desgracias físicas y del miedo, del dolor y de la enfermedad, de penalidades, de la muerte, de niños ahogados, de mujeres incapaces de concebir hijos, de hombres que se han quedado ciegos... Hablan de penas que abrigan la esperanza de ser aliviadas por la mano celestial, pues es harto improbable que puedan ser aliviadas por otros medios. En algunos escritos cristianos, la magia era demonizada y calificada de diabólica; era proscrita y denostada. Pero, a decir verdad, su mayor pecado era que se trataba de la competencia. El mago actuaba, según la mayoría de los autores, no como un peligroso invocador de demonios, sino como un sanador milagroso, afirma Betz, como «un terapeuta para todo y un agente de almas angustiadas, atormentadas y pendencieras».[182] La magia tenía sus momentos oscuros, pero —con muchísima más frecuencia, a juzgar por esos conjuros— era utilizada para aliviar las cargas, a menudo insoportables, de la vida. «La magia— dice Betz— es el arte que hace que las personas que la practican se sientan no peor, sino mejor, el arte que ofrece una ilusión de seguridad a los inseguros, una sensación de amparo a los desamparados y el consuelo de la esperanza a los desesperados».[183]

Cuando fueron descubiertos, esos libros no supusieron una revelación absoluta. Ya con anterioridad se conocían antiguos textos mágicos. Los de otras culturas, y particularmente los provenientes de Egipto, habían sido estudiados a fondo y se había escrito mucho sobre ellos. En 1899 un egiptólogo llamado E. A. Wallis Budge publicó un libro titulado *Egyptian Magic*, que trataba de los actos de magia del antiguo Egipto. Sus conclusiones en esta obra suenan muy familiares. Es evidente, decía Budge, que en aquellos tiempos «se creía» que los poderes de los sacerdotes y los magos «eran casi ilimitados».[184] Aquellos hombres tenían la facultad de hacer casi cualquier cosa, incluso dominar la meteorología. «Las fuerzas de la naturaleza se humillaban ante su poder; el viento, la lluvia, la tormenta y la tempestad, el río y el mar, la enfermedad y la muerte acarreaban el mal y la ruina a sus enemigos».[185] Por orden suya, el sol en el firmamento y las aguas en la tierra podían cambiar el comportamiento que les era propio. «Negando su naturaleza, las aguas podían cumularse y formar un montón, e incluso el curso del sol podía detenerse en el cielo a una palabra suya».[186] Pronunciando las palabras adecuadas en el tono idóneo, un mago egipcio era capaz de «sanar a los enfermos y expulsar a los malos espíritus que causaban dolor y sufrimiento a los que padecían una enfermedad, y devolver la vida a los difuntos».[187] El mago, decía Budge, podía incluso cambiar el destino de los muertos y «transformar el cuerpo corruptible en otro incorruptible, en el que el alma viviría por toda la eternidad».[188]

Budge fue capaz de escribir sobre la magia egipcia en fecha relativamente temprana y con relativa facilidad. El carácter foráneo de la magia egipcia, escrita en una lengua «oriental» y en caracteres jeroglíficos, resultaba tranquilizador; *grosso modo*, las extrañas prácticas mágicas, recogidas en escritos de aspecto exótico, eran más o menos lo que la mentalidad victoriana esperaba de los que para ella eran los pueblos irracionales de Oriente. El estudio de los textos mágicos griegos resultaba bastante más inquietante. En aquellos papiros descubiertos recientemente había conjuros sobre cómo expulsar a los demonios, cómo devolver la vista a los ciegos o cómo convertirse uno mismo en una divinidad, pero no estaban

escritos en una lengua oriental, sino en griego, la lengua de Pericles y de Esquilo e incluso —lo cual resultaba todavía más alarmante— de los Evangelios. Cuando en 1905 se inauguró en la Universidad de Heidelberg un seminario destinado a enseñar a los estudiantes lo que eran los *Papiros mágicos griegos*, la tarea resultaría, por tanto, «audaz» y se llevaría a cabo de manera más o menos disimulada. «La magia —dice Betz en su obra— era tan claramente menospreciada por los historiadores y los filólogos que la convocatoria del seminario no incluía el adjetivo "mágico", y simplemente hablaba de "papiros griegos selectos"».[189]

Esa sensación de incomodidad tiene precedentes antiguos. Cuando el cristianismo apareció en aquel mundo lleno de magia y empezó a contar historias acerca de su milagroso salvador, los griegos y los romanos reconocieron exactamente qué era lo que tenían ante ellos: magia y brujería. Las obras de Jesús, decía Celso, estaban al mismo nivel que las de «los magos». Y a continuación añadía en tono burlón: «¿Acaso porque esas gentes hacen todo eso habremos de pensar nosotros que son hijos de Dios?».[190] Esta acusación no apareció solo en escritos latinos. En las tradiciones judías, Jesús era recordado de muchas maneras (en su mayoría muy poco halagadoras), pero una acusación común a todas ellas era que no era más que un «mago muy potente» que poseía un gran «poder mágico».[191] El hecho de que, de niño, Jesús hubiera supuestamente pasado algún tiempo en Egipto —conocido centro de la magia antigua— no venía más que a reforzar las sospechas que abrigaban los antiguos sobre él. Celso, por ejemplo, daba por supuesto que fue durante su estancia en Egipto cuando Jesús «se ejercitó en ciertas habilidades de que blasonan los egipcios; vuelto a su patria, hizo alarde de esas mismas habilidades, y por ellas se proclamó a sí mismo Dios».[192] En algunos textos del mandeísmo, otra religión antigua que cuenta con muchas creencias comunes con el cristianismo (venera a Adán y a Juan el Bautista), Jesús era desdeñado simplemente como «el Mesías mago, hijo del espíritu de la mentira».[193]

Como afirmaba con orgullo el escritor cristiano Justino, podía comprobarse que los cristianos «han curado y siguen aún ahora

curando a muchos endemoniados que no pudieron serlo por todos los otros exorcistas, encantadores y hechiceros, y así destruyen y arrojan a los demonios que ejercen su poder sobre los hombres».[194] Un texto cristiano presenta a un Jesús que afirma, con la precisión de un contable, que otros magos han visto debilitado su poder debido a su llegada, pues «les quité a todos un tercio de su poder».[195] Siguiendo esa misma vena de competitividad en el control de calidad, Agustín afirmaría posteriormente que los peores milagros eran obra de encantamientos y hechizos y eran «compuestos por arte de […] nefaria curiosidad. Este arte lo llaman "magia"».[196] Esos milagros maléficos «están sujetos al falaz culto de los demonios».[197] Los milagros de Cristo, en cambio, sostenía Agustín, eran mejores porque «se obraban con una fe sencilla y con una piadosa confianza, no con encantamientos y cármenes».[198]

Esta línea de argumentación repugnaba a los observadores no cristianos por su incoherencia. «¿No es cosa miserable tener, por las mismas obras, a uno [es decir, a Jesús] por un dios y a otros por hechiceros? —decía Celso en tono burlón—. ¿Por qué razón, si a esos hechos nos atenemos, tener por más malvados a los otros que a este [o sea, a Jesús]?».[199] Otros autores clásicos estaban de acuerdo con él. Los cristianos, sostenían, eran unos «locos engatusados con unas cuantas ilusiones», culpables de «superficialidad y ligereza», que engañados «por unos pocos prodigios proclaman dios a Jesús».[200]

Los especialistas modernos han sido por lo general más cautos que los escritores del mundo antiguo a la hora de comparar a Jesús con los magos. O, mejor dicho, durante un tiempo así fue. Luego, a finales de los años setenta, un estudioso provocador y dotado de un talento prodigioso, Morton Smith, por entonces profesor de Historia Antigua en la Universidad de Columbia, escribió un libro titulado *Jesús el mago*. En él Smith exponía un argumento muy sencillo: en el mundo moderno se recuerda a Jesús como el hijo de Dios, pero en la Antigüedad esa tesis no era sostenida mayoritariamente. Solo lo veían así sus seguidores; para la mayoría de los demás observadores antiguos, Jesús fue un mago o, más exactamente, para muchos, fue un charlatán.

Como dice Smith, «"Jesús el mago" era el personaje que veía la mayoría de los adversarios de Jesús en la Antigüedad, mientras que "Jesús el hijo de Dios" era el personaje que veía la parte de sus seguidores que finalmente» se alzó con el triunfo.[201] Smith sostenía que fue un capricho del destino y de la historia lo que llevó a que se impusiera esta última opinión y a que la otra cayera en el olvido. El «triunfo del cristianismo» fue tan absoluto, tan profundo y tan duradero que la visión original y más extendida que se tenía de Jesús —esto es, que era un mago y un charlatán— no solo fue olvidada, sino que durante siglos fue reprimida activamente. Se conservan fragmentos antiguos en los que Jesús era objeto de burla e incluso tachado de mago. Pero, como señalaba Smith en un malicioso comentario marginal, «por un sorprendente descuido, los estudiosos del Nuevo Testamento no dicen casi nada de ellos».[202] Antes bien, señalaba Smith, «los especialistas modernos, al intentar descubrir al Jesús histórico detrás de las leyendas de los Evangelios, no han prestado por lo general atención a los testimonios que hablan de Jesús el mago y únicamente han tomado como fuente a los Evangelios».[203]

Smith sostenía que, teniendo en cuenta los prejuicios de esos eruditos, se trataba de algo comprensible, pero era una forma de hacer historia que dejaba mucho que desear. Una imagen histórica de Jesús basada solo en textos acríticos escritos por sus seguidores sin tener en cuenta los de sus adversarios, decía Smith, «tiene tanto valor histórico como un retrato de Charles de Gaulle o de Mao Zedong pintado exclusivamente por publicaciones gaullistas o maoístas. Debemos también escuchar a la otra parte».[204] De modo que eso es precisamente lo que hizo Smith: presentar los textos que habían llamado «mago» a Jesús y comparar sus milagros con los que habían realizado los magos.

¿Decían los cristianos que era el hijo de Dios y que él mismo era un dios? Muy bien, pues examinemos los papiros mágicos, sostenía Smith. Esas afirmaciones eran a todas luces una práctica totalmente habitual en aquel entonces entre los magos. «Tú eres yo y yo soy tú —dice el encantamiento recogido en un antiguo conjuro mágico que va dirigido a un dios—. Tu nombre es mío, mi nombre es tuyo, pues

soy tu imagen».[205] ¿Que Jesús creó banquetes mágicos prácticamente de la nada? Bueno, pues hacer que aparezca comida de la nada era un elemento corriente de la magia antigua. Además, en los *Papiros mágicos griegos* había conjuros que contenían un menú mucho más amplio que el que ofrecía Jesús. Un antiguo conjuro promete que, por medio de un servidor, proporcionará no solo panes y peces o vino, sino todos «los alimentos que quieras, aceite, vinagre […] traerá también toda la cantidad de hortalizas que desees».[206] O sea, no solo ofrece panes y peces, sino también su correspondiente acompañamiento.

¿Así que Jesús caminó sobre las aguas? Según los papiros, eso era un truco de lo más habitual. Un asesor mágico, asegura un conjuro, «solidificará ríos y mar en un momento», de modo que te será posible caminar con seguridad sobre su superficie.[207] ¿Y lo de convertir el agua en vino, como hizo Jesús? El citado asesor mágico también puede hacerlo, aunque, una vez más, mejor incluso y no solo ofrecer vino de mesa, sino caldos de la mejor añada, y «preparará también un vino muy caro, como conviene para disponer brillantemente el banquete».[208] Que este tipo de cosas eran normales nos lo corroboran no solo esos textos y las burlas que hace Celso de los banquetes mágicos, sino también Luciano, que en el siglo II escribió un relato acerca de un mago que, según se creía, podía ser «transportado por los aires en pleno día, caminando sobre el agua, pasando a través del fuego despacito y a pie». El narrador del relato de Lucino seguía enumerando toda una lista de prodigios milagrosos que obraba aquel supuesto místico: «¿Y a qué contar esas otras pequeñas cosas que hacía, enviando hechizos amorosos, evocando espíritus, [e incluso] llamando a cadáveres estadizos?». [209] O sea, lo habitual.

La liberación de la posesión demoniaca era otra actividad favorita de los magos. Los Evangelios ofrecen varios relatos de Jesús expulsando demonios. En uno de los más famosos, se encuentra a un hombre que vive en un cementerio y que se pasa los días «gritando e hiriéndose con las piedras». Jesús ordena primero al demonio: «Sal, espíritu impuro», y a continuación le pregunta:

«¿Cuál es tu nombre?». La respuesta del demonio es realmente estremecedora: «Legión es mi nombre porque somos muchos». Después de algunos dimes y diretes entre Jesús y el hombre, los demonios reciben permiso para meterse en una nutrida piara, y «los espíritus impuros salieron y entraron en los puercos, y la piara, en número de dos mil, se precipitó por un acantilado en el mar, y en él se ahogaron».[210]

Los espectáculos de ese estilo no eran casos únicos, ni mucho menos. Tanto los textos de los papiros mágicos (en los que abundan los conjuros que afirman que son capaces de enviar a los demonios a toda clase de sitios) como las obras de algunos escritores satíricos antiguos sustentan la idea de que «curar» por medio del exorcismo era un truco corriente en aquellos tiempos. Con su habitual vena cínica, Luciano —cuyos escritos, como por lo demás no es de extrañar, serían incluidos en el *Index librorum prohibitorum* de la Iglesia católica— nos ofrece una narración típicamente escéptica de una de esas «curaciones».

En su relato, un mago se coloca junto al cuerpo de un paciente poseído por los demonios y le pregunta —o, mejor dicho, pregunta a los demonios que lo poseen— cuándo se le han metido en el cuerpo. «El enfermo —dice Luciano— calla y el demonio contesta, ya en griego, ya en otra lengua extranjera, según de donde sea, cómo y cuándo se ha metido en esa persona». Y en ese momento, «ordenándoselo solemnemente y, si no obedece, amenazándolo, [el exorcista] lo expulsa del cuerpo del poseso».[211] Como señala Luciano, los presentes quedan impresionados ante semejante prodigio. «Yo vi salir a uno, negro y con la piel como “ahumada”», afirma secamente uno de esos testigos.[212] Qué acostumbrado debes de estar a ver cosas como esas, que a ti te parecen claras, «siendo como son confuso objeto de contemplación para nosotros, los cortos de vista», replica su acompañante.[213]

Tanto la magia como la religión antiguas eran experiencias evocadoras: humo, velas, chorreones de cera y una buena dosis de palabrería eran, al parecer, tan esenciales para las fórmulas mágicas como el incienso y la mirra. Luciano tenía tan poca paciencia con el parloteo de los magos como con sus exorcismos. Nos refiere la

historia de un taumaturgo que prometía a sus seguidores (o quizá deberíamos decir más bien «clientes», dada la pingüe remuneración que les cobraba) llevarlos a dar una vuelta por el infierno. Como señala Luciano con sarcasmo, aquel en concreto tenía todas las características esenciales de un mago. Según dice, «al llegar, me encuentro a un hombre de los caldeos, culto y con unas artes milagrosas, con la cabellera gris, con una barba muy venerable», cuya forma de hablar es casi enteramente inaudible.[214] Cuando el mago empezó a ejecutar la ceremonia, resultaba dificilísimo entender lo que decía, pues «al igual que los heraldos incompetentes en cualquier tipo de competición —comenta Luciano— soltaba de carrerilla unas palabras ininteligibles».[215]

A aquel encantamiento en particular, apenas susurrado, le seguían otros ritos mágicos —incluidos un lavamiento o bautismo al filo de la medianoche, aspersiones de sangre y la invocación de múltiples dioses, este, aquel y el de más allá—, todo ello sazonado con más teatro, «entremezclando palabras […] ininteligibles de vacías sílabas», que parecían extranjeras.[216] Cuando, pasados más de mil años, los críticos del catolicismo se burlaran de los ritos católicos calificándolos de mero galimatías incomprensible y acusándolos de estar inspirados en la palabrería de los magos (afirmaban que en inglés la frase católica «hoc est… corpus meum», «esto es mi cuerpo», se había convertido, como quien dice por transustanciación, en la expresión *hocus-pocus*, sinónimo de «farfolla», «faramalla»), no hacían más que seguir una larga tradición de argumento declamatorio.(14)[217]

A menudo las críticas de las que eran objeto los ritos mágicos iban acompañadas del reproche de que todo se hacía por dinero. Los críticos antiguos acusaban con frecuencia a los magos y a los sanadores de no buscar nada más que dinero. La biografía de Apolonio de Tiana contiene un apartado en el que se acusa a los profetas de engañar a sus espectadores con su «falsa sabiduría». «En cuanto a ese arte —dice Apolonio—, todos sus practicantes son codiciosos, pues las ingeniosas demostraciones que hacen se las han inventado para obtener beneficios, y rebuscan grandes sumas de dinero, tratando de engañar a los que desean algo, convenciéndolos

de que son capaces de todo».[218] Según Porfirio, la motivación de muchos cristianos era menos el amor de Dios que el amor del dinero, «con el fin de acaparar riquezas de mujeres ricas que habían caído en sus redes», y aseguraba que, tras convertirlas, lo único que hacían era disfrutar de sus donaciones. La religión, deducía, era ni más ni menos que un ardid para ganar dinero. «Todo esto lo hicieron por interés —afirmaba Porfirio—. Gente ruda y pobre, pues no poseían nada, por medio de artes mágicas han realizado algunos milagros».[219]

Los autores de obras satíricas y críticas se burlaban de las semejanzas existentes entre la religión y la magia, pero para los cristianos la afinidad entre una y otra resultaba mucho menos cómoda. Si nos fijamos atentamente en las traducciones modernas de los antiguos textos bíblicos, todavía puede verse la inveterada incomodidad causada en los cristianos por la idea de magia. Durante siglos, subsistió en los cristianos una especie de malestar con todas las palabras relacionadas con la hechicería, y en particular con el controvertido término *magus* (en plural *magi*).[220] Resulta extraño, pues en cierto modo no es una palabra difícil de traducir. Existen en nuestras lenguas vocablos perfectamente equivalentes, pues en la mayor parte de los contextos en los que aparece el término en cuestión simplemente significa «hechicero» o «mago»; y, en efecto, en muchos pasajes de la Biblia se traduce precisamente con esas palabras.

Sin embargo, cuando se trata del relato de los tres hombres que llegan a Belén con motivo del nacimiento de Jesús, los traductores de la Biblia al inglés casi nunca utilizan los términos «magos» o «hechiceros». Por el contrario, la Biblia del rey Jacobo (en inglés *King James Version*) y muchas otras prefieren una traducción más solemne —pero claramente tendenciosa— y los llaman *wise men*, esto es, los «tres sabios».(15) «Y he aquí —dice el famoso versículo — que llegaron a Jerusalén unos sabios procedentes de Oriente» [«Behold, there came wise men from the east to Jerusalem»].[221] Otras versiones dejan la palabra sin traducir y hablan misteriosamente de *magi*. Una traducción más exacta del texto —que reflejaría, además, las traducciones de esa misma palabra en

otros pasajes de la Biblia— sería: «He aquí que llegaron a Jerusalén unos hechiceros procedentes de Oriente» [«Behold, there came sorcerers from the East»] o, por lo menos, «He aquí que llegaron unos adivinos» [«Behold, there came diviners»]. No sería esa, sin embargo, la versión que finalmente se impusiera.(16)

Sin embargo, pensar que el cristianismo y la magia llevaron una existencia meramente conflictiva no es correcto, pues tales vislumbres de magia no solo podemos percibirlos en los textos hostiles. En algunas imágenes antiguas aparecen personajes que llevan en las manos objetos asociados a ellos para que el espectador pueda identificarlos. Por ejemplo, a menudo Jesús aparece representado con un volumen o rollo manuscrito en la mano, pues este atributo hace referencia a la enseñanza de su doctrina, pero también —lo cual resulta mucho menos cómodo para los cristianos modernos— aparece representado llevando en la mano una varita, objeto que significaba exactamente lo que significa en la actualidad. En muchos textos griegos y latinos la varita había sido asociada desde tiempo inmemorial con los magos; Circe llevaba una varita en la mano cuando transformó en cerdos a los compañeros de Odiseo, y Mercurio sostenía asimismo una cuando devolvía la vida a los muertos. Los *Papiros mágicos griegos* también hacen referencia a varas y varitas; para que el mago haga salir del cuerpo a un espíritu divino, en una fórmula se recomienda al que vaya a utilizarla: «Pasa a la mano derecha la varilla de ébano mencionada antes y que tienes en la mano izquierda».[222]

Y en el arte del cristianismo primitivo Jesús sostiene una varita en la mano cuando obra algún milagro. En una plancha de madera del siglo V vemos que lleva una varita en la mano cuando convierte el agua en vino y cuando obra el milagro de la multiplicación de los panes; en una imagen del siglo III procedente de unas catacumbas lleva también una en la mano cuando resucita a Lázaro del sepulcro. No son imágenes raras. Antes bien, mientras que el signo de la cruz se halla ausente casi por completo del primitivo arte cristiano en Occidente, las varitas pueden verse muy a menudo. Después del volumen o rollo manuscrito, como ha señalado el especialista en

historia del arte Thomas Mathews, «la varita es el atributo más constante de Cristo en el arte cristiano primitivo».[223]

Esas imágenes han provocado mucha incomodidad. Algunos estudiosos cristianos han sostenido vehementemente que esas primitivas imágenes de Jesús no muestran una «varita», sino una «vara», quizá una vara de mando. El debate es muy apasionado, y en buena medida carece de solución, pues se trata de una discusión sobre qué término moderno se debe aplicar a un objeto antiguo. Aun así, independientemente de qué palabra de nuestro idioma se utilice para describir lo que vemos, es evidente que, cuando Jesús obra algún milagro, es representado haciéndolo con la ayuda de un palo largo y delgado. Como dice Mathews, la varita (palabra que este no duda en utilizar en ningún momento) «no es un rasgo accidental, sino un elemento habitual y necesario en el arte cristiano primitivo […]. Al llevar una varita en la mano, también Jesús ha sido convertido en un mago. Las implicaciones que ello conlleva son enormes».[224]

Puede que las primitivas autoridades cristianas discreparan al respecto. El propio Agustín advertía en contra de las personas que buscaban a Cristo y a sus apóstoles no en los libros, sino en las pinturas murales. Aun así, en Arlés y en Rávena o en Roma, los cristianos veneraban imágenes de un Jesús que lleva una vara larga y fina en la mano cuando hace que aparezcan innumerables hogazas de pan, que corra el vino o que Lázaro se levante de su sepulcro.

5

EL FRUTO DE LA LOCURA

> ¿Qué puedo hacer contigo? […]. ¿Por qué no guardaste tu virginidad?
>
> José pierde la paciencia con María.
> *Liber requiei Mariae* (*c.* siglo III)

Como bien sabía san Agustín, el problema era la vagina de la Virgen María. Es un asunto que apenas trata el mundo moderno, pero durante cierto tiempo la vagina de María —o, para ser más exactos, su himen— fue una cuestión de profunda importancia teológica para el cristianismo, y la presencia (o ausencia) de ese himen fue objeto de debate en los círculos más elevados de la Iglesia y sobre él escribieron desde los herejes más aborrecidos hasta el propio Agustín.[225]

El debate surgió porque este asunto no solo tenía mucha importancia, sino también porque la mayoría de los evangelios no resultaban muy útiles al respecto. El de la Natividad es un relato acerca de un nacimiento, pero suele contarse con una sencillez bíblica, no biológica. De los cuatro Evangelios que encontramos en las biblias modernas, solo dos mencionan en realidad el nacimiento de Jesús, y los dos lo hacen rápidamente. El Evangelio de Lucas dedica más tiempo a explicar las cuestiones relacionadas con el empadronamiento y el viaje de María y José que al momento del nacimiento propiamente dicho, que se despacha de forma sumaria en un solo versículo.[226] El Evangelio de Mateo es incluso más

lacónico, y señala con una brevedad concienzuda que María «dio a luz a su hijo».[227]

Sin embargo, durante los primeros siglos del cristianismo hubo un evangelio que se detuvo más tiempo y con más atención en todos los aspectos del nacimiento de Cristo. El ahora llamado *Evangelio de la infancia de Santiago* cuenta la historia del nacimiento de Jesús con un grado de detalle físico y psicológico del que carecen las versiones más conocidas.(17) Ofrece una relación exhaustiva de cómo se sintió José cuando descubrió que su María, que él suponía virgen, estaba ya tarada (en definitiva, ya no se hallaba en perfecto estado), y da también bastantes detalles de lo ocurrido hasta que se produjo el nacimiento. Contiene incluso un relato pormenorizado del mismísimo parto, que empieza con las contracciones de María, continúa con la inesperada intervención de una comadrona y acaba con un examen vaginal que, se mire por donde se mire, es muy poco ortodoxo.

Aunque hoy día apenas se lo recuerda, el *Evangelio de la infancia de Santiago* fue, durante algún tiempo, uno de los evangelios cristianos más populares e influyentes. Durante siglos se leyó en las iglesias de Oriente con ocasión de las festividades importantes, e incluso en Navidad.[228] Sus palabras sagradas se intercalaron durante siglos en la liturgia, el arte y el calendario del cristianismo. Se conservan de él al menos ciento cuarenta manuscritos solo en griego, y entre las múltiples lenguas a las que fue traducido habría que citar el siriaco, el etíope, el georgiano, el sahídico y el armenio. [229] Como dice un especialista moderno, «su mero número […] demuestra el valor concedido a este texto en la tradición cristiana». [230]

Este libro daba un vuelco a la teología, el calendario e incluso el propio carácter del cristianismo; el culto de la Virgen María, todavía evidente en la actualidad en la Iglesia católica, es impensable sin él. Junto con otros evangelios posteriores que lo absorbieron, determinó incluso la forma en que se representó la Natividad. La famosa imagen de María montada en una mula(18) no está presente en ninguno de los Evangelios incluidos en la Biblia moderna. Esta imagen, sin embargo, aparece de modo bien patente en el *Evangelio*

de la infancia de Santiago. De modo parecido, cuando vemos una escena de la Natividad en la que el Niño Jesús aparece vigilado por un buey y una mula, o en la que ha nacido en una cueva, podemos comprobar la influencia de esta obra, pues ninguno de esos detalles aparece en la Biblia, sino en el evangelio que absorbió posteriormente el *Evangelio de la infancia de Santiago*. Estas escenas se colaron en las obras de Giotto y en los mosaicos bizantinos de fondos azules y dorados.[231] En palabras de un teólogo moderno, «prácticamente resulta harto difícil sobrevalorar la influencia [de este texto] en la posterior historia de la Iglesia».[232] Y en su núcleo más profundo contiene la historia de cómo la vagina de la Virgen María era capaz de causar quemaduras en la carne humana.

Cuando da comienzo la escena de la Natividad, María y José van camino de Belén, y la Virgen va montada a lomos de un asna. No llevan mucho tiempo de camino cuando María le pide a José que la ayude a desmontar porque ha empezado a tener contracciones. O, como ella dice, con una frase tan breve como elegante: «Bájame, porque el fruto de mis entrañas pugna por venir a luz».[233] José logra encontrar una cueva en la que María pueda dar a luz e incluso —en un golpe de suerte aún mayor— encuentra a una partera hebrea que la asista. Mientras María está dentro de la cueva sufriendo los dolores del parto, José, que está fuera, ve de pronto que el mundo entero literalmente se ha detenido. Los pájaros del cielo están inmóviles en el aire; un poco más allá, un pastor que había levantado la mano para arrear a sus ovejas y bastonearlas con su cayado se ha quedado con la mano tendida en alto; las aguas del río han dejado de correr; las estrellas están inmóviles. Jesús ha nacido.

El momento de estatismo llega a su fin. Una vez concluido el parto, el mundo vuelve a ponerse en movimiento y, al hacerlo, la controversia empieza a bullir. Ese es el momento en el que el evangelio da un giro inesperado. Pues, por razones que no están del todo claras, aparece a la entrada de la cueva otra mujer, llamada Salomé (sin relación con la Salomé más conocida que sale en la Biblia, aunque tiene en común con ella ciertos aires de insumisión).

La comadrona, que sale corriendo de la gruta tras asistir al parto, le dice con gran nerviosismo a Salomé: «Tengo que contarte una maravilla nunca vista, y es que una virgen ha dado a luz».[234] Salomé, como tampoco es de extrañar, muestra cierto escepticismo ante la noticia. «Por vida del Señor, mi Dios, que no creeré tal cosa si no me es dado introducir mi dedo y examinar su naturaleza».[235]

La partera, que no acaba de dar crédito a lo ocurrido, acepta el reto. Entra en la cueva y le dice enérgicamente a María: «Disponte, porque hay entre nosotras un gran altercado con relación a ti».[236] Salomé entra también en la cueva y a continuación, sin dar siquiera un momento de tregua —o, en realidad, sin encomendarse ni pedir permiso a nadie—, introduce el dedo en la vagina de María. No se dice cuál es la reacción de esta ante aquel movimiento inesperado, pero la de su vagina no deja lugar a dudas, pues a Salomé se le quema repentinamente la mano. Lanzando un grito de espanto, la mujer exclama: «¡Ay de mí! ¡Mi maldad y mi incredulidad tienen la culpa! Por tentar al Dios vivo se desprende de mi cuerpo mi mano carbonizada».[237]

«Al principio era el Verbo». Estas palabras, las primeras del primer versículo del capítulo primero del Evangelio de Juan, no pueden ser más intimidantes como comienzo de un libro. Confinan la eternidad a una sola cláusula, una filosofía compleja a una palabra, y en verdad son también bastante confusas. Tampoco facilita las cosas el hecho de que su traducción a nuestra lengua no sea muy buena. En el mejor de los casos «Verbo» es una traducción insólita del original griego, *lógos*, y en el peor es una traducción muy mala. *Lógos* es un vocablo muy denso que efectivamente significa «verbo», «palabra», pero que en realidad lo significa también todo, desde «pensamiento íntimo» hasta «razón». Pero, a pesar de toda esa confusión, hay algo que está claro: se trata de un versículo muy singular. Singular en el sentido de que es insólito y también en el de que de plural no tiene absolutamente nada. Esta religión, parece dar a entender el

citado versículo, ofrecerá a los que crean en ella la palabra singular, lapidaria, del Dios único y todopoderoso.

Casi dos mil años después, sigue vigente la idea de que los Evangelios, la Biblia, ofrecen la palabra única, inamovible, de una divinidad que también es única. Cuando se entra en una iglesia —pavimento cubierto con esteras, bancos y piedra por doquier—, puede comprobarse que los Santos Evangelios están siempre ahí delante, en lo alto del púlpito, a veces sujetos con cadenas, como para conferirles una inmovilidad añadida.[238] Encuadernado en negro, el libro es de por sí un objeto vinculante; prestar juramento con la mano en los Santos Evangelios significa jurar no solo que las palabras que uno dice son verdad, sino también que no cambiarán. Su lenguaje da la impresión de que es inamovible; las palabras de la Biblia del rey Jacobo(19) siguen marcando la propia lengua inglesa, y constituyen magníficos fósiles lingüísticos, a veces sumamente curiosos.

Al igual que los fósiles, estas frases fueron moldeadas por otro mundo, por un mundo antiguo en el que la leche y la miel equivalían al paraíso y una oveja perdida constituía un desastre; un mundo de polvo y de cenizas, de serpientes y escorpiones, de hambrunas y penalidades; un mundo cuyas frases tienen hoy un sabor extraño y ajeno a nuestra lengua. Pero entonces esas palabras parecían viejas incluso cuando eran nuevas. Una y otra vez, cuando los traductores de la Versión del rey Jacobo lucharon a brazo partido con las palabras hebreas y griegas para convertirlas en inglesas, prefirieron no verterlas a una prosa moderna fácil, sino atenerse lo más estrictamente posible al texto original. Se trataba de la palabra de Dios y no cabía manosearla simplemente para facilitar su comprensión. Las lenguas modernas debían cambiar ante ese texto, y no al revés. Y así nacieron las versiones modernas, como la KJV, con su pesada andadura.

Pero esa aparente inmovilidad es una ilusión. La Biblia es antigua, pero no inamovible. Al principio no fue «el Verbo», «la Palabra», en singular. En los primeros tiempos no hubo un solo relato, lleno de resonancias, incontestado e incontestable. Hubo muchas palabras,

muchos relatos. Durante los primeros tres siglos de su existencia, hubo versiones del cristianismo que decían que hay un solo Dios todopoderoso, como esperarían los cristianos actuales. Hubo también cristianismos que afirmaban que hay dos poderes divinos —uno bueno y otro malo—, y otros que creían en centenares de seres divinos.[239] Había cristianos que creían en la resurrección de la carne, y cristianos que creían que eso era un disparate ridículo. Y durante los primeros siglos del cristianismo tampoco estuvo claro, ni mucho menos, cuál de esas creencias era la «recta», «correcta» (ortodoxa); ni siquiera que hubiera algo que pudiera considerarse «recto», «correcto».

Pensemos en la virginidad de la Virgen María. Actualmente es uno de los aspectos más conocidos de todo el relato cristiano. Los que se han educado en una sociedad cristiana sabrán (o, en cualquier caso, les habrán dicho) que María era virgen y que el arcángel Gabriel le dijo que llevaba un hijo en sus entrañas. Sabrán que María y José viajaron a Belén, que Jesús fue envuelto en pañales y colocado en un pesebre, pues no había sitio en la posada.

No obstante, en sus primeros tiempos, cuando el cristianismo olía a revolución y a disidencia y no a autoridad y a piedra antigua, las opiniones en torno a la forma en que Jesús había sido concebido y cómo había nacido fueron muy diferentes. Bien es cierto que algunos cristianos defendían su nacimiento de una virgen. Otros afirmaban que Jesús no había nacido en el sentido humano del término, ni mucho menos; simplemente, se ponía y se quitaba la apariencia de la mortalidad cuando se le antojaba, como si fuera una prenda de vestir. Tiempo atrás, afirmaban, había aparecido sobre la faz de la tierra encarnado en Adán, y aseguraban que cada cierto tiempo se despojaba de Adán y se revestía nuevamente de él.[240] Otros cristianos sostenían que Jesús no había sido creado de antemano en el cielo ni gestado en el vientre de María, sino que se formó a sí mismo él solo. «Al venir desde las regiones celestiales llegó a la tierra y, de los cuatro elementos, compuso para sí un cuerpo», decía una de esas versiones.[241]

Otros cristianos, en cambio, ofrecían unas versiones del nacimiento completamente distintas. En un desconcertante texto

titulado *Evangelio latino de la infancia*, la partera nos ofrece un relato del nacimiento de Jesús en primera persona. La mujer cuenta que en el momento de venir al mundo «el niño lanzaba de sí resplandores, lo mismo que el sol», y que la cueva quedó inundada toda ella de una intensa claridad. «Yo, por mi parte —afirma la mujer—, quedé llena de estupor y de admiración y el miedo se apoderó de mí». Y mientras ella contemplaba esta escena, «esta luz fuese poco a poco condensando y tomando la forma de un niño, hasta que apareció un infante (tal) como suelen ser los hombres al nacer. Yo entonces cobré valor: me incliné, lo toqué, lo levanté en mis manos con gran reverencia y me llené de espanto al ver que no tenía el peso (propio) de un recién nacido». La situación resulta todavía más inquietante, pues «mientras me tenía sorprendida el ver que no lloraba, como suelen hacerlo los recién nacidos, y estaba mirándolo de hito en hito, [el niño] me dirigió una gratísima sonrisa; después, abriendo los ojos, fijó en mí una penetrante mirada y al instante salió de su vista una gran luz como si fuera un relámpago». [242]

Lo más peligroso quizá fuera que había una gran cantidad de cristianos que afirmaban que María no era virgen, que José no tenía nada de santo y que este nacimiento no tenía nada de milagroso. Jesús, afirmaban, era sencillamente un hombre, que era hijo de José y que este lo había engendrado, «al igual que todos los hombres fueron engendrados a partir de la simiente de un hombre y una mujer».[243] Jesús, por su nacimiento, afirmaba un grupo de cristianos, «fue un hombre igual a todos, que se distinguió en su existencia por su prudencia, su virtud y su vida de rectitud».[244] O eso decían. En este punto, como siempre, hay que tener cautela con las versiones antiguas que se nos han transmitido de lo que opinaban los cristianos no ortodoxos. Las sectas cristianas heréticas o simplemente descarriadas fueron erradicadas tan a fondo que casi todos los testimonios que se conservan de ellas corresponden a meros fragmentos literarios: son, o bien citas, o bien descripciones incluidas en los relatos de otros cristianos hostiles. Y esos relatos no son fruto de una observación sociológica desinteresada, sino textos partidistas de una guerra propagandística feroz. Por consiguiente

deberían ser tomados con muchísima cautela. Pero no por ello son menos útiles y su veracidad a menudo puede ser contrastada con otras fuentes. Pongamos por caso la tesis de que José era el verdadero padre de Jesús: es evidente que estuvo muy extendida, pues posteriormente otros cristianos sintieron la necesidad de contradecirla.

Otros cristianos entraron posteriormente en liza para ocuparse de esos sinsentidos. Si alguien, explicaba una resolución, afirmaba que Jesús había sido originado a partir del Padre «por emisión o pasión, a la manera de los hijos corporales, sea anatema».[245]

El nacimiento del seno de una virgen fue una de las ideas no solo más discutidas dentro del cristianismo primitivo, sino también de las que más burlas provocaron fuera de él. Los no cristianos trataban la idea de un nacimiento virginal no ya con reverencia, sino, por el contrario, con socarronería y, como afirmaba un creyente ofendido, «en son de fisga».[246] Con su cinismo característico, Celso daba a entender que María había quedado embarazada de un soldado llamado Pantera (nombre que en griego suena de forma parecida a la palabra *parthénos*, que significa «núbil», «virgen»). Jesús, avergonzado de sus orígenes humildes, «se inventó el nacimiento de una virgen» para ocultar la deshonra de tener un padre desconocido.[247] El escritor cristiano Tertuliano reconocía que la gente acusaba a Jesús de ser «hijo de un carpintero o de una buscona».[248]

Esta anécdota en particular reaparece en la literatura judía. El Talmud contiene algunas alusiones curiosas a un hombre que algunos piensan que probablemente sea Jesús.(20) En esta obra, el padre de Jesús no es el marido de María, y desde luego no es Dios. Por el contrario, Jesús es hijo del amante de María, Pandera, nombre que, a todas luces, suena de modo parecido al Pantera de Celso. Como ha dicho el profesor de religión de la Universidad de Princeton Peter Schäfer, la idea de que el «Espíritu Santo» dejó embarazada a María es tratada «como un mero encubrimiento de la verdad».[249] Antes bien, el texto sostiene que María «tuvo un amante secreto y que su hijo no era más que un bastardo, tan bastardo como cualquier otro […]. Las sospechas de José […] estaban

completamente justificadas: en efecto, María le había sido infiel».[250] Este antiguo relato alternativo continúa: Jesús es calificado no ya de Mesías, sino de «loco», un loco que trajo «la hechicería de Egipto».[251] La idea de que Jesús era hijo de un tal Pantera, Pandera o Panthera siguió viva durante siglos; en un caso en concreto, un autor cristiano la malinterpretó e incluyó a Panthera en la Sagrada Familia, explicando que era el abuelo paterno de Jesús.[252]

Si a algunos judíos y no cristianos les costaba trabajo creerse la historia del nacimiento del seno de una virgen, lo mismo les pasaba a muchos cristianos. La idea de que María era virgen es recogida solo en dos de los cuatro Evangelios del Nuevo Testamento, mientras que la idea de que siguió siendo virgen toda su vida resulta todavía más difícil de localizar, por decirlo suavemente, en las páginas del Nuevo Testamento. El Evangelio de Mateo, por ejemplo, señala que José «no la conoció [a María] hasta que dio a luz a su hijo».[253] Para interpretar que esta frase quiere decir «nunca» es preciso cierto tipo de análisis textual bastante creativo. Y más creatividad aún se necesita para soslayar el hecho de que las cuatro versiones canónicas de la vida de Jesús hacen referencia a sus hermanos (y en algunos pasajes también a sus hermanas). Se trata del tipo de creatividad a la que los teólogos podían perfectamente recurrir, así que la Iglesia católica actual considera un dogma la virginidad perpetua de María.[254]

El problema de si María era o no virgen resultaría más complejo incluso durante los primeros siglos del cristianismo de lo que a menudo se cree. En la actualidad, cuando se discute la posibilidad de un «nacimiento del seno de una virgen», lo que se suele discutir es simplemente el hecho de la «inmaculada concepción». Pero para los escritores antiguos presentaban dificultades tanto la concepción como el nacimiento, y ello se debe a que el significado de ser virgen ha experimentado un cambio sutil. En la época moderna, calificar a alguien de virgen ha sido por lo general una simple declaración de historia personal; ha significado que el individuo en cuestión nunca ha practicado el sexo con penetración. Hace dos mil años, la virginidad era un estado no solo histórico, sino también físico;

significaba que una mujer tenía himen. Hablando en plata, en los primeros tiempos el problema no era solo qué entró dentro de María, sino qué salió de ella. Y qué le pasó a su cuerpo en ese proceso.

Y para los escritores cristianos antiguos eso no significaba el fin de los problemas. Si leemos las obras de los primeros Padres de la Iglesia, veremos que tienen que retorcer las cosas una y otra vez, analizando y volviendo a analizar todos los aspectos del nacimiento del seno de una virgen, para intentar resolver ese problema. Si ya resultaba difícil imaginar cómo una mujer podía quedar embarazada del Espíritu Santo y conservar el himen, más complicado todavía —y para muchos escritores antiguos resultaba totalmente imposible— era entender cómo habría podido dar a luz sin romperlo. Este tipo de debate puede hacer que el lector moderno se sienta incómodo, pero era también —a juzgar por los escritos de san Agustín, san Ambrosio y otros autores— la clase de debate que incomodaba a los cristianos antiguos. Podemos percatarnos de esa dificultad en su infinita búsqueda de eufemismos: los autores en cuestión no utilizan términos anatómicos; optan, antes bien, por un extraño enfoque arquitectónico, y hablan de las «puertas cerradas» de María y de la «barrera» de su castidad.[255]

A ojos de cualquier hombre moderno, es la concepción de Jesús en el seno de una virgen lo que parece más prodigioso; el nacimiento de una virgen suele ser visto como una simple idea adicional puramente mecánica. Pero, de las dos, la concepción virginal era la que resultaba más fácil de imaginar en la Antigüedad. Los autores antiguos, en muchos sentidos, tenían un concepto bastante sofisticado del cuerpo humano, pero mezclado con cierta vaguedad en lo relativo a la reproducción; incluso un escritor latino sobre temas médicos, por lo demás muy sensato, podía decir en una obra suya que, si una mujer deseaba evitar el embarazo, debía «llevar en el pie izquierdo el hígado de una comadreja metido en una cánula […]. Es muy eficaz».[256] Así pues, tal vez no sea extraño que los autores cristianos hicieran gala de cierta manga ancha en materia de biología al explicar cómo pudo mantener María su virginidad mientras tenía lugar la fecundación.

En general reinaría el acuerdo en torno al momento de la fecundación: se entendía que habría tenido lugar cuando el Ángel del Señor se apareció a María; el método, sin embargo, variaba. Algunos cristianos primitivos daban a entender que la fecundación se había producido a través del rostro, cuando el ángel le habló, y esta creencia pervivió largo tiempo; en un esmalte del siglo XII conservado en el monasterio de Klosterneuburg, en Austria, aparece un ángel señalando con la mano derecha a María, mientras que de sus dedos surge un haz de rayos que penetran en los ojos de la Virgen. Mientras tanto, otro texto antiguo igual de ambicioso desde el punto de vista anatómico explicaba que «perfectamente Dios / penetró en su seno por su oreja».[257] La idea de la fecundación auricular siguió siendo muy popular y puede contemplarse en el notable friso del exterior de la Marienkapelle de Wurzburgo, en Alemania, en el que de la boca de Dios sale un largo tubo semejante a una trompeta, por el que se desliza Jesús en estado fetal para entrar por la oreja de María.[258]

Es evidente, sin embargo, que muchos otros escritores antiguos continuaron estando poco convencidos del nacimiento virginal, al margen del orificio al que se pretendiera recurrir. Y, en algunos textos antiguos, uno de los que expresan con más crudeza su escepticismo es el propio José. En los Evangelios contenidos en el Nuevo Testamento, José se muestra comprensiblemente disgustado cuando descubre que María está embarazada; pero eso no es nada comparado con la reacción que encontramos en otros textos. En el *Evangelio de la infancia de Santiago*, cuando José regresa de un largo periodo de ausencia por trabajo y descubre que María se halla encinta de seis meses, lo vemos muy consternado. «Entonces hirió su rostro y se echó en tierra sobre un saco y lloró amargamente», para, a continuación, prorrumpir en reproches. «¿Quién es el que me ha puesto insidias —exclama— y ha cometido tal deshonestidad en mi casa, violando a una virgen?».[259] «¿Cómo has hecho esto?», pregunta a María, que, igualmente apesadumbrada, se defiende diciendo: «Pura soy y no conozco varón».[260] José no queda convencido, como por otra parte no deja de ser comprensible. «¿De

dónde, pues, proviene […] lo que ha nacido en tu seno?», replica.[261]

En un libro cristiano primitivo, cuyo texto básico probablemente date del siglo III, José se muestra incluso más consternado. El *Liber requiei Mariae* fue otro texto muy popular, leído en todas partes, desde Irlanda hasta Etiopía y Georgia, e incluso hoy día su lectura sigue resultando fascinante. En la mayor parte de los relatos antiguos, aunque José abriga al principio sospechas acerca del embarazo de María, suele empezar a sentir cariño tanto por ella como por su nuevo hijo a medida que se acerca el parto. En esta versión, en cambio, José sigue mostrando un amargo escepticismo respecto a la paternidad de su hijo mucho después de que Jesús haya nacido. Cuando la Sagrada Familia va camino de Egipto después del nacimiento del Niño, José continúa protestando, y su mal humor se agrava ahora que se ve obligado a desplazarse al desierto de Egipto para escapar de Herodes. Cuando María le pregunta qué tienen para comer, aquello es para él la gota que colma el vaso.

«¿Qué voy a hacer contigo? —le pregunta enfadadísimo—. ¿No te basta acaso haberme convertido en un extraño para mi familia por ti?». Lleno de irritación, empieza a hacerle reproches a María. «¿Por qué no guardaste tu virginidad?», le pregunta con aire gemebundo. En un tono que recuerda al de un turista que de pronto se encuentra en un país cuya comida no le gusta, a continuación empieza a quejarse de que «en los árboles no hay frutos que puedas comer». O, mejor dicho, los hay, pero de nada vale, pues «esta palmera es tan alta que no puedo trepar por ella a recoger dátiles […]. No hay nada en este desierto que una persona pueda encontrar».[262] San José, que en este relato tiene poco de santo, no ha acabado todavía. «Estoy apesadumbrado de mil y una maneras por tu culpa; pues he tenido que abandonar mi país. Y estoy apesadumbrado porque no conozco al hijo que has tenido; solo sé que no es mío». Por si estas palabras no fueran lo bastante extraordinarias, pronuncia una última frase fatal: «He llegado a pensar en mi corazón que tal vez mantuve relaciones contigo estando borracho».[263]

Al final se impondría una determinada forma de cristianismo. Dio lugar a una Biblia canónica y afirmaría que dicho libro era la máxima autoridad. Al final, otros textos y todas las demás sectas —las que decían que María no era virgen o que José era el padre de Jesús— empezarían a ir desapareciendo de Occidente. Al final, todos los años, al llegar la Navidad, se entonarían en todo el mundo himnos cantando la historia del nacimiento del seno de la Virgen, en una única nota: «la historia cristiana», en singular. Al final, no al principio, sería «el Verbo», «la Palabra». Pero no siempre fue así. Fijémonos bien, escudriñemos las pinturas de Giotto, o cualquier postal navideña que muestre un buey y una mula, o cualquier escena de la Natividad en la que aparezca María en una cueva, y encontraremos los descendientes de esos otros viejos relatos. Oír esas notas, con sus ideas discordantes y sus armonías antiguas, constituye hoy día una experiencia estremecedora, pues son el sonido de un mundo que se ha perdido, de un mundo que —si la historia hubiera seguido un rumbo ligeramente distinto— habría podido existir.

6
¿QUÉ HARÍA JESÚS?

No le dejes en manera alguna salir de casa, pues mueren todos los que lo enojan.

José reflexiona sobre el comportamiento alarmante de Jesús. *Evangelio de la infancia de Tomás* (*c.* siglo II)

El Jesús que mataba a la gente era un asunto, como opinarían unánimemente los cristianos posteriores, bastante más que un tanto embarazoso. Sin embargo, si hemos de creer en el *Evangelio de la infancia de Tomás*, pocos se sentirían más avergonzados que los propios María y José. La azarosa mañana con la que da comienzo el citado evangelio, poco después de «dejar seco» a un niño y de matar a otro, Jesús vuelve a casa y se encuentra en un gran aprieto. Los padres del niño asesinado se han presentado en su domicilio para increpar a José (y a María): «Tú, que tienes un hijo semejante —le dicen—, no puedes habitar con nosotros en este pueblo. A no ser —añaden a modo de solución de compromiso— que le enseñes a bendecir y no a maldecir, pues provoca la muerte a nuestros hijos».[264]

José, escarmentado, llama al pequeño Jesús, que solo tiene cinco años, y le echa una reprimenda que, dadas las circunstancias, parece bastante suave. «¿Por qué haces estas cosas —le dice— siendo con ello la causa de que estos sufran, nos odien y pretendan echarnos fuera de la ciudad?». El siniestro niño Jesús no se deja impresionar. «Por amor a ti callaré —replica—. Esos otros, en cambio, recibirán su castigo».[265] E inmediatamente los padres del

muchacho que lo acusaban «quedaron ciegos».[266] Llegados a ese punto, José, que es presentado por lo general como un hombre bastante paciente, acaba por perder la compostura. Se levanta y, acercándose a Jesús, le da un fuerte tirón de orejas. El muchacho se enfada de nuevo. «Tú ya tienes bastante con buscarme y no encontrarme —dice en tono sentencioso y amenazador—. Sobre todo, has actuado de forma insensata».[267]

Este antiguo evangelio (los historiadores creen que data de alrededor del siglo II) continúa contando la singular infancia de Jesús. Dice que, cuando el niño tenía ocho años, José lo mandó a la escuela. Allí el maestro comenzó a enseñarle las letras griegas, empezando por la alfa y la beta. Jesús lo interrumpió y le dijo en tono un tanto críptico: «Si de verdad eres maestro, y conoces perfectamente las letras, dime primero el valor de la A y luego te digo yo el de la B».[268] El maestro, hombre sin duda curtido en esas lides, «irritado […] le pegó en la cabeza».[269] En cualquier caso, no estaba acostumbrado a tener que vérselas con Jesús. El niño, «airado, lo maldijo. E inmediatamente se desvaneció el maestro y cayó al suelo».[270]

No era la primera vez que la experiencia de Jesús en la escuela había salido mal. Un poco antes había estado con otro maestro, al cual había puesto tan nervioso que el hombre le había pedido a José que no lo llevara más a la escuela. «Tómalo, hermano José, y llévatelo —le suplicó—, pues no puedo soportar su mirada ni la sutileza de sus palabras. Es verdad que este niño es extraterrestre: es capaz de dominar el mismo fuego».[271]

Cuando Jesús volvió a casa, José, lleno de pesar, le dijo a María: «No le dejes en manera alguna salir de casa, pues mueren todos los que lo enojan».[272]

A finales del siglo XIX, un pastor protestante norteamericano llamado Charles Sheldon empezó a escribir historias. Los domingos por la tarde, en vez de hablar simplemente de la Biblia desde el púlpito, compartía parábolas edificantes con la congregación de su iglesia de

Kansas.[273] Una de esas historias, que más tarde pasaría a ser conocida como «Sobre sus pasos», empezaba con el relato de un vagabundo que llama a la puerta de un pastor que está muy ocupado y le pide trabajo. El reverendo, irritado por haber sido molestado mientras estaba escribiendo su sermón del domingo, despide al hombre con cajas destempladas, pero después siente una punzada de remordimiento.

La punzada en cuestión se agudiza más todavía cuando el hombre reaparece en la iglesia, durante el servicio del reverendo, y se pone a hablar directamente a la congregación. Empieza por tranquilizar a los feligreses asegurándoles que no es un borracho ni está loco. Simplemente es un hombre que ha perdido el trabajo y que después ha visto fallecer de inanición a su esposa, prácticamente incapaz ya de respirar, en su piso de Nueva York. Tras pronunciar estas conmovedoras palabras, el hombre pregunta a la congregación qué haría Jesús, de haber estado en su lugar, para ayudar a los hombres que sufren como él. Y a continuación se derrumba de forma tan repentina como espectacular en la nave lateral de la iglesia.[274] Poco después, con la brusquedad y el escaso alboroto que se exige a los pobres en los relatos de ese estilo, el vagabundo muere.

Pero no sin dar pie a que el reverendo repase sus principios morales. Escarmentado por lo sucedido, el pastor pide a su grey que «durante un año entero no haga nadie nada sin plantearse primero la siguiente pregunta: "¿Qué haría Jesús?"». Tras plantearse esa pregunta, dice que cada uno continúe su camino y siga a Jesús a pies juntillas «sin importar cuál sea el resultado» de esa actitud.[275] El sermón se convirtió en un libro y este se convirtió en un best seller, pero el mayor éxito fue aquella frase, que acabó haciéndose celebérrima.[276] «¿Qué haría Jesús?» sigue vigente todavía, y se ha convertido en un meme evangélico internacional, reconocible por sus simples iniciales en inglés: WWJD («What would Jesus do»).

La frase de Sheldon funcionó —y sigue funcionando— porque muchos de nosotros pensamos que conocemos íntimamente a Jesús. Pensamos que conocemos su nacimiento (en medio del crudo invierno), su infancia (el niño afable, obediente y bueno), su carácter

(amable, manso y afectuoso). Pensamos también que conocemos sus principios morales y su moralidad: sabemos que siempre pondría la otra mejilla y que nunca tiraría la primera piedra; que, si le quitaran la túnica, le entregaría también el manto al que lo hiciese. Conocemos su rostro, pues lo hemos visto pintado, afligido y en sombras, por Velázquez. Conocemos su cuerpo casi desnudo, pues lo hemos visto esculpido en mármol, blando como la carne y frío como la muerte, por Miguel Ángel. Pensamos que lo que vemos en esas representaciones es algo antiguo e inamovible.

Pero nos equivocamos. Conocemos a un Jesús. Pero ese no fue siempre el único. Durante los primeros años y los primeros siglos de esta religión, hubo muchos Jesuses, muchos Cristos, muchos de ellos increíblemente extraños para nosotros en la actualidad. En aquellos primeros tiempos, estaba lejos de ser seguro qué haría o quién era Jesús. Su apariencia fue uno de los aspectos más evidentes que cambiaron, y cambió tanto que el Jesús de los primeros siglos ha sido apodado «Cristo camaleón». A veces aparece como un anciano con barba, y otras como un joven imberbe; algunas imágenes nos lo muestran con el pecho desnudo y con una actitud tan de macho como un dios griego, mientras que otras veces es representado de forma mucho más ambigua desde el punto de vista sexual, con las mejillas suaves, el cabello largo y (posiblemente) pechos bien visibles. En un relato antiguo se describe a Jesús como un tipo bajito y feo; en otro, es un gigante que tiene (las cifras son muy concretas) noventa y seis millas de alto por «veinticuatro de ancho».[277]

Esos cambios superficiales eran, como los especialistas modernos se muestran cada vez más dispuestos a admitir, lo de menos. Durante los primeros siglos de esta religión, casi todos los aspectos de Jesús que pudieran cambiar lo hicieron. Estaba el Jesús que aborrecía el sexo y le decía a la gente que se abstuviera de «esas relaciones inmundas» para no tener hijos.[278] Y luego estaba el Jesús que, según se decía, utilizaba el sexo como una forma de revelación que dio a María Magdalena. En un antiguo fragmento tan breve como sumamente extraño, se describe a Jesús de pie al lado de María Magdalena cuando de repente hace salir a una mujer de su

costado, empieza a mantener relaciones sexuales con ella «y, tomando su emisión seminal […], demostró de esta manera lo que es necesario que hagamos» para vivir. María se turbó y se desvaneció.[279] Los que estén familiarizados con el Jesús de la Iglesia de Inglaterra tal vez la compadezcan.

Y las diferencias continúan. Algunas corrientes antiguas del cristianismo presentaban a un Jesús que tenía un cuerpo carnal; otras presentaban a otro que era incorpóreo como el aire; había un Jesús que no era más que una aparición; incluso había uno que no dejaba huellas al andar. Como decía un texto sagrado, «muchas veces, cuando caminaba a su lado, deseé ver si las huellas de sus pies aparecían marcadas en la tierra […]. Pero nunca las vi».[280] También la muerte de Jesús era puesta en entredicho. Había Jesuses que eran crucificados en medio de terribles dolores; estaba el Jesús que (al menos eso decían) cambió su cuerpo por otro para eludir la muerte, y luego había Jesuses que eran crucificados pero no sentían dolor alguno, pues «en general era impasible (*apathés*), ningún movimiento pasional se introducía furtivamente en Él, ni placer ni dolor».[281] Y en aquellos primeros años había individuos que afirmaban que el esperado Mesías era otro completamente distinto. En el siglo I d. C. había una secta judía cuyos miembros, según se decía, estaban convencidos de que el Mesías que vaticinaban las Escrituras, el soberano descendiente de Judá, había nacido efectivamente en torno a aquellos años; solo que creían que el Cristo era el rey Herodes, no Jesús. Según ellos, Herodes era el anunciado caudillo de los judíos.[282]

A ojos de nuestros contemporáneos, puede que semejante confusión resulte desconcertante. Para los lectores modernos está «palmariamente» claro que las «verdaderas» historias sobre Jesús son las contenidas en el Nuevo Testamento. Pero en los primeros tiempos no solo no existía una Biblia autorizada, sino que esas historias ni siquiera se habían fijado por escrito. Los cuatro Evangelios de las biblias modernas fueron redactados entre los años 70 y 110, esto es, mucho después de la muerte de Jesús. Cuando en el siglo I surgieron algunos fieles que fijaron por escrito el texto de

aquellas historias, hubo otros que se mostraron suspicaces ante semejante innovación. Como explicaba un obispo del siglo I llamado Papías, él prefería oír las historias de labios de hombres vivos, «porque yo pensaba que no me aprovecharía tanto lo que sacara de los libros como lo que proviene de una voz viva y durable».[283]

La estructura de la Sagrada Biblia cristiana indica que, pese a la seguridad de la retórica posterior, hubo ciertas dudas acerca de cuál fue la historia verdadera. Como ha dicho el biblista Bruce Metzger, «si es preciso disponer no de uno, sino de varios relatos de la vida de Jesús […] eso supone reconocer que ninguno de ellos es perfecto».[284] Fijémonos en lo del nacimiento del seno de una virgen: no solo está atestiguado únicamente en dos de los cuatro Evangelios, sino que en numerosos pasajes dentro de ellos se pone rotundamente en entredicho, pues una y otra vez se alude de forma explícita a José como el «padre» de Jesús. Esto no siempre fue algo evidente; durante siglos, muchos escribas piadosos, conscientes a todas luces de lo problemática que resultaba la idea, eliminaron la palabra «padre» y la sustituyeron por otra. Pero en algún momento remoto estuvo allí.[285]

Esas discrepancias serían un punto del que enseguida echarían mano los críticos antiguos del cristianismo. Porfirio señalaba que «los evangelistas fueron inventores, no testigos de los hechos relativos a Jesús. Pues cada uno de ellos escribió su relato, sobre todo el de la pasión, no de forma concordante, sino discordante».[286] Como sin duda debía de saber Porfirio, esas diferencias a menudo se producen en momentos relevantes de la narración, incluido no solo el del nacimiento, sino también el de la muerte de Jesús.

Analicemos el caso de quién llega primero al sepulcro de Jesús: el Evangelio de Mateo afirma que fueron dos mujeres, María Magdalena «y la otra María»; en Marcos son tres, María Magdalena, María, la madre de Santiago, y Salomé; en Lucas es un grupo de mujeres innominadas, mientras que en Juan es solo una, María Magdalena.[287] También es distinta la persona a la que encuentran al llegar al sepulcro: en Mateo es un ángel —«era su aspecto como el relámpago»—; en Marcos son dos hombres «vestidos con unas

vestiduras deslumbrantes», y en Juan son dos ángeles. En cambio, en el Evangelio de Marcos, la resurrección es prometida, pero no se produce dentro del texto.[288]

Fueron muchas más las divergencias que existieron en otro tiempo. Un libro recientemente publicado por Oxford University Press con el título *The Other Gospels* incluía en sus páginas, como se explica en la introducción, «cuarenta y tantos evangelios».(21)[289] Es bien sabido que en otro tiempo hubo muchos más evangelios, por no hablar de otros textos sagrados cristianos. Nunca sabremos con exactitud cuántos hubo, pero sin duda fueron muchísimos. «La Iglesia tiene cuatro evangelios —como decía Orígenes, un escritor del cristianismo primitivo—. Los herejes tienen muchos».[290] Y cada evangelio contenía ideas peligrosas y a veces heréticas.

Todos esos relatos pasarían a ser llamados «apócrifos», aunque conviene ser cautelosos con este término. Sus raíces se remontan a un verbo griego, *krýpto*, que significa «esconder», «ocultar», y «apócrifo» vendría a ser más o menos «cosa que está oculta»; sin embargo, su significado en la actualidad es bastante más rico. En castellano, la Real Academia ofrece las siguientes acepciones en su *Diccionario de la lengua española*: «1. Falso o fingido. *Un conde apócrifo*. 2. Dicho de una obra, especialmente literaria: De dudosa autenticidad en cuanto al contenido o a la atribución. 3. Dicho de un libro de la Biblia: Que no está aceptado en el canon de esta. *Los evangelios apócrifos*».(22) En cualquier caso, en la actualidad no se utiliza el término «apócrifo» aplicado a esos textos, pues resulta muy engañoso. Esos libros tenían muy poco de oculto, y de hecho algunos de ellos fueron de los más leídos e influyentes del canon cristiano.(23)

Conviene recordar, con todo, que incluso los cristianos que utilizaban esos mismos textos discrepaban a menudo en lo tocante a su interpretación. Un tema particularmente difícil era cuán humano había sido (o no) Cristo. Los antiguos cristianos dedicaron mucho tiempo a preguntarse cosas como, por ejemplo, si Jesús comía o no y qué ocurría cuando lo hacía. Sería «ridículo» pensar, decía un antiguo erudito, que Jesús necesitaba ingerir comida, «que comiese por causa del cuerpo, porque era sostenido por un poder santo; sino

para que no se les ocurriera a los acompañantes pensar equivocadamente respecto de Él» que era diferente.[291] Jesús, sostenían algunos cristianos, «comía y bebía de un modo especial, sin producir excrementos sólidos […]. Tan grande era el poder de su autodominio que la comida no era digerida en su cuerpo, pues toda forma de corrupción le era ajena».[292] Durante siglos se desarrolló un largo debate, sumamente enrevesado e importante desde el punto de vista teológico, sobre la cuestión de si Jesús defecaba o no. (A la postre, la conclusión a la que se llegó fue que sí, y muchos de los que sugirieron lo contrario fueron condenados más adelante por herejes).

También se olvida con facilidad que incluso una misma Biblia puede contener multitudes de Jesuses. Actualmente, es el Jesús manso y amable el que se recuerda, hasta el punto de que el Jesús asesino del *Evangelio de la infancia de Tomás* parece una aberración incomprensible. Pero no es porque los Santos Evangelios modernos muestren la figura de un salvador enteramente manso y amable. Como observó el escritor G. K. Chesterton, la gente «no se cansa nunca» de subrayar que, mientras que Jesús es un hombre lleno de amor y misericordioso, la Iglesia —y en particular la católica— ha sido a menudo una institución que ha suscitado terror. «Esto es, me atrevo a repetir, prácticamente el reverso de la verdad. La verdad es que es la imagen de Cristo que vemos en las iglesias la que está llena de mansedumbre y misericordia. Y que la imagen de Cristo en los Evangelios manifiesta bastantes más cosas».[293] Como bien sabía Chesterton, en el Nuevo Testamento hay también momentos oscuros.

Por ejemplo, en el Evangelio de Marcos hay un momento extraño, en la actualidad muy poco conocido, en el que Jesús siente hambre. Al ver una higuera, se dirige a ella para comer algunos higos, pero se da cuenta de que no tiene ninguno. Jesús, que en este episodio da señales de parecerse al Jesús irascible del *Evangelio de la infancia*, maldice el árbol. «Que nunca jamás coma ya nadie fruto de ti».[294] Y así es, cuando un poco más tarde pasa de nuevo ante la higuera en compañía de sus discípulos —la escena tiene lugar después de que, en otro momento que de amor y de mansedumbre

tiene poco, entre en el templo y derribe las mesas de los cambistas —, los discípulos ven que la higuera está seca y se lo dicen a Jesús. La respuesta de este es muy breve y elocuente. «Tened fe en Dios», les contesta. Se trata de un acto que dejaría totalmente desconcertado al filósofo Bertrand Russell: «Esta es una historia muy curiosa, porque aquella no era la época de los higos y en realidad no se puede culpar al árbol».[295]

El Jesús de la Biblia, independientemente de cómo se le recuerde, no pretende en ningún momento ser solo el príncipe de la paz. «No penséis que he venido a poner paz en la tierra —dice—. No vine a poner paz, sino espada. Porque he venido para poner en disensión al hombre contra su padre, y a la hija contra su madre, y a la nuera contra su suegra, y los enemigos del hombre serán los de su casa».[296] Jesús es famoso por haber dicho: «Bienaventurados los pobres», pero conviene recordar que su mensaje no se quedó ahí. A continuación afirmó: «Pero ¡ay de vosotros, ricos, porque habéis recibido vuestro consuelo! ¡Ay de vosotros los que ahora estáis hartos, porque tendréis hambre! ¡Ay de vosotros los que ahora reís, porque gemiréis y lloraréis!».[297] Estas palabras han pasado a formar parte de muchos menos himnos de tono alegre.

7
SOBRE SARDINAS Y RESURRECCIONES

> La echó a la piscina y la sardina resucitó y se puso a nadar […]. Al verlo, muchos lo siguieron [a Pedro] y creyeron en el Señor.
>
> *Hechos de Pedro*, 13 (siglo II)

No fue una de las resurrecciones más conmovedoras de la época. Excepto tal vez para aquellos especialmente aficionados a las sardinas.

La paciencia de san Pedro se había agotado. Ya había derrotado al pérfido Simón en una ocasión, expulsándolo de Judea, donde había «embaucado con sus magias» a las gentes del país.[298] Sin embargo, eso no bastó para acabar con él. Como hizo saber a san Pedro una visión celeste, Simón se había trasladado a la capital del Imperio, donde una vez más se dedicaba a engatusar a la gente con las artimañas de Satanás.[299] San Pedro, como afirman los *Hechos de Pedro*, obra del siglo II, se puso de inmediato en marcha.

El escenario que se encontró Pedro en Roma fue espantoso. Muchos cristianos de la ciudad ya habían abandonado los caminos de Cristo y se habían convertido en fervientes seguidores de Simón, empezando por algunos de los antiguos patronos más ricos de los cristianos. Preocupado por aquellas irregularidades teológicas, por no decir financieras, san Pedro, apenadísimo, prorrumpe en lamentos por los «artificios múltiples y tentaciones del diablo», las «maquinaciones y las invenciones de los malvados», y añade, a

modo de explicación, las siguientes definiciones: «exterminio de los simples, lobo rapaz, devorador y disipador de la vida eterna».[300]

Los cristianos que seguían siendo fieles instaron inmediatamente a Pedro a «trabar batalla con Simón y no aguantar por más tiempo que siguiera embaucando a la gente».[301] San Pedro accedió. El rumor sobre el consiguiente enfrentamiento entre los dos se propagó con rapidez, y la población de Roma —que no mostraba muchos indicios de haber sido embaucada y sí de sentirse muy complacida— se congregó en torno a ellos para contemplar el espectáculo.

El primer paso que dio Pedro contra el malvado mago fue bastante inesperado, pero no por ello menos eficaz: viendo a un perro de gran tamaño atado a una cadena, lo desató y le ordenó que saltara encima de Simón y, levantando las patas delanteras, lo insultara. El perro obedeció y con una voz que parecía un rugido se puso a lanzar estos sonoros reniegos: «Malvadísimo y desvergonzado enemigo de todos», «ímprobo embaucador de las almas sencillas», mientras se mantenía a duras penas en equilibrio apoyado en las patas traseras.[302] Al oír aquello, Simón quedó espantado; la multitud que se había congregado a su alrededor estaba encantada, y el perro, tras cumplir su cometido, cayó muerto a los pies de Pedro.

El público rogó acto seguido a Pedro: «Muéstranos otro signo para que creamos en ti y nos convenzamos de que eres el ministro del Dios vivo». Según comentaron los presentes con sinceridad, aunque con poca constancia, Simón había obrado muchos milagros, «y por eso lo hemos seguido».[303] San Pedro tenía que hacer algo él también para que lo siguieran.

Volvió la cabeza y vio «una sardina arenque colgada de una ventana». La retiró del gancho y se volvió con ella en las manos hacia la multitud congregada. «Si veis que se pone a nadar de inmediato en el agua como un pez, ¿creeréis en Aquel al que predico?».[304] La respuesta de la multitud fue unánime: «¡Creeremos en verdad en ti!».

San Pedro cogió la sardina, la echó en una piscina que había allí cerca y le ordenó que reviviera y se pusiera a nadar: «En tu nombre, Jesucristo». La sardina, que tendría más suerte que el perro,

obedeció. La población de Roma quedó asombrada y llena de temor reverencial. «Al ver aquello —dice el texto—, muchos siguieron a Pedro y creyeron en el Señor».[305]

Por notables que fueran las resurrecciones de las que hablan los relatos apócrifos, la más notable quizá fuera la de esos mismos textos. Para entender cómo se produjo, debemos trasladarnos a la Inglaterra de finales del periodo de la Regencia, a la editorial de un individuo llamado William Hone. O, mejor dicho, como lo llamarían luego los cristianos enfurecidos, la casa del «archiblasfemo» de Inglaterra.[306]

Hone era un hombre que tenía una capacidad casi infinita para irritar a los cristianos. Periodista y autor de sátiras (trabajó en colaboración con el caricaturista George Cruikshank), su primer choque con la moralidad cristiana había tenido lugar unos años antes, cuando escribió un artículo de sátira política basado en el padrenuestro. A juicio del lector moderno, la obra parece moderadamente benévola: «Padre nuestro que estás en el fisco —empezaba diciendo el primer párrafo, en tono burlonamente piadoso—, lo que sea que quieras sea tu nombre…».[307] Pero en aquellos tiempos sus palabras no fueron consideradas ni mucho menos benévolas; acabaron por mandar a Hone a la cárcel y por convertirse en el centro del que sería el juicio por difamación más importante celebrado en Inglaterra en todo el siglo XIX. Hone se encargó de su defensa, y lo hizo de forma tan brillante y divertida que ganó el caso. Aquel momento supuso todo un hito en la lucha en defensa de la libertad de prensa en Gran Bretaña.(24)

Tras la experiencia que supone ser encarcelado por escribir un artículo, muchos escritores prefieren abordar algún tema más pacífico en sus siguientes obras. Pero no fue el caso de Hone. Por el contrario, casi inmediatamente después volvió a tratar el cristianismo y escribió otra obra que, a su manera, sería casi tan revolucionaria como la anterior. El interés de Hone por el cristianismo había empezado antes. El escritor había nacido en 1780 en el seno de una

familia opresivamente religiosa. Un día en que cometió una travesura, su padre puso en sus manos la Biblia de la familia y «me obligó a aprenderme de memoria un capítulo entero antes de volver a cenar al comedor». Como recordaría más tarde, «quedé petrificado. Sabía que estaba por entero más allá de mis posibilidades», así que simplemente cerró el libro «en un acto temerario fruto de la desesperación». Cuando volvió su padre, «me impuso el castigo más severo que había recibido yo hasta entonces; creo que el más severo del que era capaz su brazo». Luego, Hone arrojó la Biblia escaleras abajó y exclamó: «¡Cuando sea mi propio dueño no volveré a abrirte nunca!».[308]

Solo que no fue así. Además de quedar anonadado por la Biblia, Hone se sintió fascinado por ella. Cuando tenía unos trece años, encontró por casualidad un texto en el que se hablaba del libro de Thomas Paine *La edad de la razón*, obra que rechaza terminantemente el cristianismo tachándolo de mera «fábula». Para Hone, que era solo un adolescente, aquel momento supuso casi una epifanía. Por primera vez se dio cuenta de que «la Biblia había suscitado dudas o había podido suscitarlas, e incluso había quienes no creían en ella».[309]

Muchos años después Hone experimentaría otro momento de revelación bíblica. Por entonces era ya un hombre de mediana edad y un editor y escritor satírico de éxito. Mientras investigaba algo en el Museo Británico, había encontrado por casualidad ciertas traducciones al inglés de algunos textos antiguos. En muchos sentidos se parecían a los de la Biblia. Hablaban de milagros y de la vida de Jesús, María y José. Eran a todas luces antiquísimos; estaban llenos de frases como «En verdad os digo», «He aquí que…» y expresiones por el estilo.(25) Pero no eran en absoluto como los textos bíblicos que él conocía, pues esos relatos contaban que en el nacimiento de Jesús había estado presente una partera, que Jesús había llegado en persona hasta las puertas del infierno y, lo que era aún más curioso, que el Niño Jesús había matado a algunas personas. En resumen, Hone se había encontrado al otro lado del espejo de los evangelios apócrifos.

Cuando Hone leyó aquellos textos en el Museo Británico, quedó hechizado. Se dio cuenta al instante de que el significado de lo que había descubierto estaba menos en aquellos textos en concreto —aunque no cabe duda de que resultaba muy interesante que un evangelio cristiano presentara a un Jesús que mataba a la gente— cuanto en el mero hecho de que existieran. Durante su infancia, Hone había sido obligado a aprender incansablemente *la* historia cristiana, pero aquellos libros demostraban que semejante idea era falsa. No había habido una única historia cristiana. La que se había conservado era simplemente una de las muchas historias cristianas que habían existido. Podía ser puesta en entredicho o podía no creerse en ella. Hone, que no era únicamente un escritor satírico, sino también un editor muy listo, comprendió de inmediato tanto la fuerza como el potencial de venta de los textos que tenía ante sus ojos. En un arranque de entusiasmo, siguió leyéndolos con avidez y luego «arrancó las páginas de los evangelios para llevárselas al impresor».[310]

En 1820 Hone publicó una recopilación de los relatos apócrifos. Para comprender la fascinación y el escándalo a que dio pie su publicación, vale la pena fijarnos en la portada de una edición posterior de la obra, aparecida en 1863. Como explicaba su título, en grandes letras mayúsculas, el libro contenía: «LOS EVANGELIOS Y LAS EPÍSTOLAS SUPRIMIDOS DEL NUEVO TESTAMENTO ORIGINAL DE JESUCRISTO, Y OTRAS PARTES DE LAS ANTIGUAS SAGRADAS ESCRITURAS, CONSERVADAS ACTUALMENTE, ATRIBUIDAS A SUS APÓSTOLES Y A LOS DISCÍPULOS DE ESTOS, Y VENERADAS POR LAS IGLESIAS CRISTIANAS PRIMITIVAS DURANTE LOS PRIMEROS CUATRO SIGLOS; PERO DESPUÉS, TRAS VIOLENTAS DISPUTAS, FUERON PROHIBIDAS POR LOS OBISPOS DEL CONCILIO DE NICEA, DURANTE EL REINADO DEL EMPERADOR CONSTANTINO; Y OMITIDAS POR SUS COMPILADORES DE LAS EDICIONES CATÓLICAS Y PROTESTANTES DEL NUEVO TESTAMENTO».[311] La veracidad histórica de semejante título distaba mucho de ser impecable (las fechas eran un poco inexactas y los cristianos primitivos no habían cotejado los evangelios unos con otros como si fueran los directores de un periódico; antes bien, unos

grupos sencillamente prefirieron unos libros y otros prefirieron otros), pero la fuerza del enunciado era innegable.

La existencia de esos evangelios apócrifos no era del todo desconocida antes de Hone —él mismo se apoyaría en traducciones llevadas a cabo alrededor de un siglo antes—, pero era más o menos ignorada por el público, salvo por un selecto grupo de especialistas que podían acceder a esas traducciones o leer los textos directamente en las lenguas antiguas originales. Hone logró captar la atención generalizada del público, y el resultado de su iniciativa fue la fascinación —y la furia— que provocaron aquellas obras. Su libro fue tachado de «malicioso y malévolo» y considerado «el más peligroso» de los «diversos ataques lanzados recientemente contra las Sagradas Escrituras», mientras que de Hone llegó a decirse que era un hombre caracterizado por una «profunda y desesperada maldad», que había mostrado «un desprecio sistemático por la verdad».[312] Como señaló un clérigo furibundo que escribió sus reflexiones en enérgicas mayúsculas, «ESTO LO HA HECHO UN ENEMIGO».[313]

Todo lo que pudiera haber en Hone susceptible de ser objeto de ataque lo fue: en las reseñas de su obra escritas por autores cristianos se arremetió contra su persona, su carácter, su baja extracción social o su falta de preparación académica; incluso contra la tipografía de su libro. La razón es que Hone, que sabía lo que se traía entre manos, había editado sus evangelios alternativos en un falso estilo bíblico, dividiendo cada uno de ellos en capítulos y versículos, con mayúsculas al comienzo de cada sección y epígrafes en la parte superior de cada página. Cuando se abría su libro, daba la impresión de que era una Biblia real, salvo que los epígrafes de cada página no ponían cosas como «El Señor es mi pastor», sino, por ejemplo, Jesús «mata a su maestro» o «Disputa de Satanás y el Príncipe del Infierno».[314] Para los cristianos devotos aquello no era solo cuestión de tipografía, era una burla en forma de tipografía.

Hone no era insensible a las críticas. Como diría luego, en cuanto publicó su libro fue «atacado con una maldad y una saña que habrían hecho las delicias de la época de las reinas María e Isabel,

cuando los católicos condenaban a muerte a los protestantes y los protestantes condenaban a muerte a los católicos».[315] Un siglo después su libro seguía molestando a los cristianos. A comienzos del siglo XX, cuando el medievalista y novelista M. R. James publicó su propia traducción de los evangelios apócrifos, diría en un prólogo bastante poco generoso que el libro de Hone era «engañoso», estaba «privado de originalidad» y «había gozado de una popularidad que en verdad está muy lejos de sus merecimientos».(26) Según decía James, se trataba, «de hecho, para ser franco, de un libro muy malo».[316]

Con su indignación, los cristianos le hicieron a Hone el mayor cumplido posible. Porque lo que aquellos cristianos reconocían tácitamente con cada uno de sus insultos, con cada una de las manifestaciones de lo que Hone llamaba con desdén su «arte de críticas falsas», era que aquel libro era importante; que era muy importante.[317] Hone no era más que el mensajero. Lo que en verdad enfurecía a los devotos era no ya su libro, sino los textos que hacía públicos. Durante siglos, se había enseñado a los cristianos que la Biblia es la palabra inmutable de Dios. Y ahora, al parecer, ahí estaban todas sus otras palabras.

Y eran divertidísimas. Desde la época de Hone, han venido siéndolo incluso más, a medida que se han descubierto más evangelios y textos «apócrifos» y que sus traducciones se han vuelto más accesibles. Ahora conocemos textos apócrifos que cuentan que los dragones veneraban a Jesús de joven; textos en los que los ángeles dan de comer a María; textos en los que se habla de la infancia y la juventud de la Virgen, y un texto muy interesante en el que María echa fuego por la boca. Hay textos que explican como la hija de Herodes fue decapitada de forma accidental por su madre mientras de la boca del rey salían gusanos. Hay textos en los que aparecen actos de necrofilia y burros que hablan. Hay un texto divertidísimo en el que san Juan destierra a las chinches de una fonda con toda la altisonancia bíblica. Tras pasarse la mitad de la noche sufriendo las picaduras de esos bichos, san Juan no aguanta más y exclama de repente: «¡Chinches, os conmino! ¡Abandonad

vuestra morada por esta noche y estaos todas quietas en un rincón! ¡Y manteneos alejadas de los siervos de Dios!».[318] Las chinches obedecen sin rechistar y desaparecen. Y con ellas —y con todos estos relatos— desapareció parte de la autoridad incuestionable de la Biblia.

En esos escritos apócrifos hay algunos detalles comprometidos. Varios textos tardíos hacen claramente referencia a relatos mencionados en la Biblia; otros ofrecen los antecedentes de personajes bien conocidos de los Evangelios; unos terceros aclaran confusiones o dificultades bíblicas. Examinemos, por ejemplo, la historia del camello y el ojo de la aguja. Según cuentan los Evangelios, Jesús dice que «es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que el que entre un rico en el reino de los cielos». Se trata de un comentario que ha inquietado a los cristianos (y en particular a los ricos) durante siglos.[319] La historia vuelve a aparecer —y se tratan sus aspectos más problemáticos— en el libro apócrifo conocido como *Hechos de Pedro y Andrés*. En esta versión un rico tiene conocimiento de este comentario bíblico y, como no podía ser de otra forma, se enfada.[320] Por fortuna, san Pedro está dispuesto a prestar su ayuda (en estas obras los apóstoles están con frecuencia disponibles para echar una mano a los más pudientes). Sin alterarse lo más mínimo, tranquiliza al rico y le dice que «nada es imposible con la ayuda de Dios». Y a continuación realiza una clara demostración de ello.

Al ver que se acerca un camello, Pedro pide que le traigan una aguja —«una aguja que tenga un ojo pequeño»—, luego la clava en el suelo y, en nombre de Jesucristo, ordena al camello que pase por el hondón.[321] Como cabría esperar, «el ojo se abrió como una puerta y el camello pasó». Pedro repite el truco otras dos veces, una de ellas, para dar más dramatismo al asunto, con una «mujer contaminada» sentada encima del camello.[322] Unos pocos versículos después, el rico, lleno de asombro, promete renunciar a todas sus riquezas. El episodio concluye con los apóstoles consagrando una iglesia y con el rico liberado de la angustia que le producía que a un hombre acaudalado como él le resultara tan difícil

entrar en el reino de los cielos. Quizá, entre otras cosas, porque había dejado de ser rico.[323]

San Pedro es un personaje que aparece mucho en los textos apócrifos y sobre todo en algunos de los episodios más curiosos. La historia de la sardina, por ejemplo, culmina con una competición de resurrecciones todavía más espectacular entre Pedro y Simón el Mago. El hijo de una romana de clase senatorial ha fallecido y la noble dama acude a Pedro para pedirle ayuda. San Pedro, actuando, como siempre, con la seguridad de un gran animador, se da la vuelta para dirigirse a la multitud congregada en torno a ellos. «Ciudadanos romanos —dice—, hágase ahora un juicio justo entre este [es decir, Simón] y yo, y dictaminad cuál de nosotros cree en el Dios vivo, si él o yo».[324] Si Simón resucitaba al muerto, «creed en él como en un ángel de Dios». Pero, si no era capaz de hacerlo y, por el contrario, Pedro «devuelve al hijo vivo a su madre […] creed que este [Simón] es un mago y un embaucador».[325] El pueblo romano accede, aunque añade que, si Simón gana el certamen y Pedro pierde, el apóstol será quemado vivo. Los sentimientos cristianos hinchan el pecho de los romanos cuando da comienzo la competición. Ni que decir tiene que gana Pedro.

Como señalaba M. R. James, episodios como este son a todas luces improbables y, durante siglos, muchos historiadores cristianos los han desdeñado por considerarlos absurdos. Textos como el *Evangelio de la infancia de Santiago* o el *Evangelio de la infancia de Tomás* fueron sistemáticamente desechados e ignorados por los especialistas hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX. Un estudioso del siglo pasado los despreciaba calificándolos de «bazofia que se supone debe pasar por "literatura"» y añadía que «resulta realmente desconcertante que algunos estudiosos serios sigan hablando de la pertinencia de los materiales apócrifos para el estudio del Nuevo Testamento».[326] Pero eso equivale a no entender nada. La importancia de esos textos radica no en que sean creíbles, sino en que fueron creídos y leídos por los cristianos durante siglos. Resulta comprensible que algunos historiadores cristianos hayan preferido ignorarlos, pero desde el punto de vista

intelectual es indefendible hacerlo. Si se hace algo así, no se escribe historia, sino teología con fechas.

Además, a la hora de evaluar el carácter aparentemente poco plausible de los relatos apócrifos, conviene recordar lo poco verosímiles que en otro tiempo les parecieron a muchos cristianos los relatos contenidos en las biblias modernas. En la actualidad, el tiempo, la tradición y su prolongado manejo han desgastado y suavizado los relatos de las biblias occidentales; no nos damos cuenta de sus aristas irregulares o de sus incoherencias. En el mundo antiguo, esos relatos bíblicos que tan familiares nos resultan hoy día carecían de esa grandiosidad antigua y de ese lustre pulido. Y así fue como los críticos de la época clásica arremetieron sin piedad contra ellos, con una prosa en la que abundaban los sinónimos de la palabra «estúpidos». «Un disparate», bufa Porfirio refiriéndose a un episodio de los evangelios; «¡Qué necedad la de estas palabras!», dice en tono de sorna a propósito de otro. En sus ataques contra un venerado autor cristiano afirma que sus palabras están llenas de «necedad y confusión», y arremete contra otro diciendo que es el tipo de cosa que «nadie hay tan inculto ni tan estúpido» que pueda creérsela. Celso es todavía más tajante: asegura que lo que cuentan los cristianos es el tipo de cosas que «aun una vieja borrachuela se avergonzaría de canturrear para adormecer a un niño».[327]

A veces, esos autores atacaban algunos relatos concretos en detalle. En uno de los apartados más largos que nos han llegado de su obra, Porfirio arremete contra el milagro en el que Jesús exorciza a los demonios que tiene en su cuerpo un poseso obligándolos a salir de él y a entrar en una piara de cerdos que pacía por allí. Los animales salen corriendo, se precipitan por un acantilado y caen al mar, donde se ahogan, para indecible delectación de Porfirio.(27)

«¡Qué estupidez! ¡Qué cómico extravío! —escribe—. ¡Qué historia! ¡Qué tontería! ¡Qué ridiculez tan enorme!».[328] ¿De verdad alguien cree que se trata de un hecho real y no de una mera «invención»? Sin duda no lo es, pues el episodio «es capaz de hacer reír al máximo».[329] Porfirio se calma un poco y emprende una crítica más sistemática del pasaje, atacando todos sus elementos, desde su

geografía (en aquel lugar no hay ningún mar, de modo que «¿cómo pudieron ahogarse todos aquellos cerdos, si no existía un lago ni un mar profundo?») hasta lo improbable del escenario del relato (habida cuenta de la prohibición de la ingestión de carne de puerco según las normas alimentarias de los judíos, «¿cómo estaba pastando en la tierra de Judea semejante cantidad de cerdos?»).

Porfirio ataca también la moralidad del episodio. ¿Qué habían hecho los pobres cerdos para merecer aquello? ¿Por qué iba Jesús a expulsar los demonios de un hombre para meterlos en el cuerpo de unos cerdos indefensos y, de paso, asustar a los pobres porqueros? Está muy bien liberar a un hombre de la posesión diabólica, pero liberar solo a uno de unas cadenas invisibles y «pasarlas secretamente a otros», «liberar felizmente a unos de sus temores y arrojar absurdamente sobre otros esos temores» no es razonable, «no es de justicia».[330] Casi dos mil años después, el filósofo británico Bertrand Russell, en su ensayo *Por qué no soy cristiano*, encontraría en el milagro un defecto casi idéntico. «Hay que recordar que si era omnipotente simplemente pudo hacer que los demonios se fueran, pero eligió meterlos en los cuerpos de los cerdos».[331] ¿Por qué?

Otros críticos pusieron la mira en otros pasajes. Celso, por ejemplo, atacó con saña el relato de la creación del Antiguo Testamento, que consideraba igual de ridículo. Algunas de sus pegas eran de tipo práctico; por ejemplo, ¿por qué quiso Dios que la luz apareciera justamente al comienzo de la creación? ¿Acaso porque un Dios todopoderoso y omnisciente «a la verdad […] no se valió de la luz de arriba, como los que encienden sus lámparas con las de sus vecinos»?[332] Pero sus críticas más convincentes eran de orden filosófico.

Adán y Eva (o al menos eso sostenían algunos cristianos primitivos) habían pecado en el jardín del Edén cuando comieron el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal. Según las interpretaciones cristianas, aquel momento pasaría a ser llamado «la caída» y se convertiría en un punto de una profunda importancia intelectual en la literatura y la filosofía occidentales, enredándose como una zarza gracias a los escritos de Agustín, Tomás de Aquino,

Milton, Malthus y otros muchos autores. Sin embargo, ese relato no impresionó lo más mínimo a los autores clásicos. Si un Dios omnipotente hubiera creado a los seres humanos, decía Celso, ¿por qué no los creó perfectos y libres de pecado? O si, por el motivo que fuere, prefirió hacerlos pecadores (y, al ser omnisciente, debería haber sabido que los estaba creando así), ¿por qué se quejaba luego de su carácter pecador?

«¿Cómo se arrepiente cuando los hombres se tornan ingratos y malvados y censura su propio arte, y aborrece y amenaza y destruye a sus propios vástagos?».[333] Si este mundo y todo lo que hay en él fueron creados por él, «si esto es obra suya, ¿cómo es que Dios hizo cosas malas?», preguntaba Celso. ¿Por qué lo hizo? ¿Por qué ese dios supuestamente todopoderoso no hizo mejores a los seres humanos y ya está? O, si los hizo de forma inapropiada, ¿por qué no los obligó a comportarse como es debido? Si Dios fuera omnipotente, «¿cómo es incapaz de persuadir y amonestar?».[334] Los cristianos de épocas posteriores tal vez vieran sus creencias perturbadas por historias absurdas acerca de chinches y otros bichos; para los escritores clásicos que criticaban el cristianismo, las incoherencias y las absurdidades contenidas en la Biblia constituían una barrera mucho más difícil de superar para su credulidad. El Antiguo Testamento, decía Celso con desprecio, era un cúmulo de «puras tonterías».[335]

M. R. James diría que los textos apócrifos están tan llenos de necedades que nunca habrían podido ser incluidos en ninguna Biblia: habrían quedado «excluidos ellos solos» debido a sus disparates. James estaba demasiado seguro de sí mismo. Es cierto, desde luego, que la Biblia no contiene los libros apócrifos (aunque algunos habían estado muy cerca de ser incluidos en ella), pero eso no significa que los cristianos los desdeñaran. Muchos de ellos ejercieron una influencia mucho más profunda que los de la propia Biblia no solo en el cristianismo, sino también en toda la moral, el arte y la literatura de Occidente.

Examinemos, por ejemplo, los numerosos relatos apócrifos que hablan del infierno. La mayoría de las personas consideran que la idea de un infierno —un lugar con un fuego abrasador en el que se

sufren castigos eternos— constituye un elemento integral del cristianismo. De eso nada. Porque el infierno, en ese sentido, se halla más o menos ausente del Nuevo Testamento. Esa idea no está tan clara si leemos hoy día la Biblia, donde la palabra «infierno» aparece una y otra vez. «Si tu mano te fuere ocasión de caer, córtala; mejor te es entrar en la vida manco, que teniendo dos manos ir al infierno, al fuego que no puede ser apagado», dice Jesús.[336] Pero en realidad lo que dice el texto original no es «infierno».(28) La palabra griega traducida en este caso como «infierno» es *gehenna*, que era un valle situado a las afueras de Jerusalén. No era un sitio agradable, ni mucho menos —se creía que en él se habían perpetrado sacrificios de niños—, y, según dice Jesús, «donde ni el gusano muere ni el fuego se apaga».[337] Pero estaba muy lejos de ser el infierno en el complejo sentido en el que la mentalidad moderna lo imagina. Como dice un historiador, «por asombroso que parezca [...] es bastante evidente que el infierno, como lugar de tortura corporal y eterna del individuo [...] se encuentra ausente del Nuevo Testamento».[338]

No está ausente, en cambio, de los llamados «apócrifos». Cuando leemos esos textos, finalmente podemos ver como los fuegos infernales empiezan a arder y a inflamar el cristianismo. El *Apocalipsis de Pedro*, una de las primeras descripciones cristianas del infierno, data del siglo ii y constituye todo un recital de sadismo.[339] En sus páginas, el lector es invitado a participar en una animada visita guiada por el infierno, donde se ofrece al turista una explicación de cada tortura infernal. Los castigos son exquisitamente apropiados: puede verse a los blasfemos colgados por la lengua; a las mujeres «que se habían adornado para el adulterio» puede vérselas colgando de los cabellos sobre cieno incandescente; los adúlteros penden de «los pies» (eufemismo para designar los genitales) con la cabeza suspendida encima del fuego.[340] Estas imágenes espantosas se volvieron, qué duda cabe, muy populares; de hecho, este texto fue considerado idóneo para su inclusión en el Nuevo Testamento propiamente dicho, y en la Palestina del siglo v muchos cristianos piadosos que iban a la iglesia el Viernes Santo a

meditar sobre el mensaje pascual oían algunos pasajes de este texto macabro.

Tras el *Apocalipsis de Pedro* llegó el *Apocalipsis de Pablo*, igualmente morboso, lectura tonificante que invitaba a otra visita turística por el infierno, por no mencionar las descripciones de las condenadas achicharradas de distintas formas en unas fosas de fuego (se trata de las «fornicadoras»), o de otras que llevan cadenas al rojo vivo alrededor del cuello (las «vírgenes que mancharon su virginidad»), o incluso de aquellas que sufren un destino extravagante, consistente en ser «colgadas boca abajo, con antorchas ardiendo ante su rostro y serpientes enroscadas a su alrededor que iban devorándolas» (las mujeres que habían cometido el delito igualmente extravagante y preciso de haberse «adornado con pinturas y ungüentos [para luego ir] a la iglesia a enredar a los hombres»).[341] A la postre, la Iglesia miraría con recelo ese tipo de obras: los propios títulos de estos libros, como decía un decreto posterior, debían no solo ser repudiados por la Iglesia, sino incluso eliminados por completo de ella. Irónicamente, el mismo decreto añadía un párrafo que habría encajado a la perfección en los paisajes infernales descritos más arriba: las citadas obras y sus autores debían ser «condenados con el indisoluble vínculo del anatema eterno».[342]

Semejantes amenazas no valdrían de nada. Puede que la Iglesia impusiera su condena, pero esos *Apocalipsis* mostraban imágenes de prestamistas hundidos para toda la eternidad en ríos de pus. Desde el momento mismo de su creación en el siglo II, esos paisajes infernales se harían muy populares, y seguirían siéndolo durante siglos a pesar de las ulteriores prohibiciones. Estas obras serían leídas a lo largo y ancho del Imperio y aún más allá: en Roma, en Siria y en Palestina; en Etiopía, en el norte de África y en la Europa septentrional.[343] Fueron traducidas a numerosas lenguas: al griego, al siriaco y al copto; al árabe, al etíope y al latín.[344] Influyeron en la doctrina, la moral, el arte y, sobre todo, la imaginación de los cristianos. Puede que los eruditos posteriores las miraran por encima del hombro, pero no por ello serían menos

importantes. Los velos de los cielos europeos serían tejidos con las palabras de estos apócrifos, y los fuegos de sus infiernos arderían con más fulgor gracias a sus imágenes.[345]

8
FRUTO DE UN ESTERCOLERO

En las escuelas de retórica de la Galia se han formado abogados britanos; Tule ya habla de alquilar un rétor.

JUVENAL, «Sátira XV» (siglo II d. C.)

Si estuviéramos en la antigua Alejandría en verano, cerráramos los ojos y aspiráramos profundamente, lo que sobre todo notaríamos sería el olor. El olor era asombroso. O, para ser más exactos, el de Alejandría no lo era; el olor no era repugnante. Y eso, de por sí, ya era algo asombroso.

Las ciudades antiguas apestaban. Puede que Roma sea famosa hoy día por la brillantez de sus obras de ingeniería en materia de alcantarillado, por la magnífica arquitectura de la Cloaca Máxima, por la amplitud de sus colectores, por los cuales podía navegar un barco pequeño, y por lo espacioso de sus desagües, por los que podía pasar un carro cargado de heno.[346] Pero ni siquiera tan magnífico sistema de drenaje era suficiente para poner coto al hedor de esta ciudad de un millón de habitantes.(29) Las calles de Roma, como ponen de manifiesto sus poetas satíricos, era una verdadera sinfonía de olores.

Estaba el olor de los hombres llenos de ansiedad, sudando bajo sus pesadas togas de lana durante las horas de calor del día; luego estaba el hedor de los animales igualmente sudorosos, de caballos y bueyes, que transitaban por las calles arrastrando carretas cargadas de mármol; estaba el olor de los guisos que salía de los capazos —los antiguos envases de comida para llevar— que acarreaban los

esclavos sobre la cabeza camino de la casa de sus amos, y luego estaba el olor mucho menos atractivo de los animales en descomposición.[347] En verano las cosas empeoraban, cuando el aire de las ciudades se llenaba del olor denso y pesado de los lagos y los ríos al secarse, cuyas orillas se convertían en pantanos a raíz del calor y todo empezaba a pudrirse en todas partes.[348]

Luego estaba otro tipo de aguas estancadas que también olían; el de la orina que se recogía en grandes tinajas en las esquinas de las calles. Esas tinajas se utilizaban para lavar —nada blanqueaba una toga mejor que la orina—, pero, si por casualidad se rompían, lo único que hacían era incrementar la suciedad generalizada, salpicando de meados y contaminando las calles (y a los infortunados transeúntes).[349] Los ciudadanos ricos podían intentar suavizar esos hedores con perfumes, con canela y lavanda; pero ni siquiera eso bastaba.[350]

Alejandría, sin embargo, era diferente. Como es bien sabido, seguía habiendo en ella cuerpos sudorosos, basura y orines. Pero, a pesar de sus dimensiones —quizá viviera en ella medio millón de personas— y de que las casas estaban tan juntas que parecían construidas casi «una sobre otra», Alejandría no padecía los aires agobiantes y apestosos que hacían que la vida resultara tan insoportable en otras ciudades. Asomada al Mediterráneo y con un gran lago formado por el Nilo a sus espaldas, el aire de Alejandría era siempre fresco y siempre estaba en movimiento. Las brisas marinas recorrían durante todo el verano sus espaciosas calles recubiertas de mármol. Como decía con admiración el geógrafo Estrabón, «es digna de mención la calidad del aire» y, en consecuencia, «los alejandrinos pasan el verano muy agradablemente»,[351] de modo que todo el mundo consideraba que aquella ciudad era una auténtica «fuente de la salud».[352]

También en ella había olores, pero agradables. En esta ciudad podía olerse el mundo entero, pues a diario, en camello o a lomos de caballo, en naves o en barcazas, provenientes de India y Arabia, de Somalia y de China, llegaba a Alejandría todo un mundo de especias y aromas, que perfumaban su atmósfera.[353] Se quemaba

incienso en mil altares, y los «incensarios, llenos de especias aromáticas, exhalaban un olor divino».[354]

No obstante, según un autor del siglo IV, en Alejandría había además otro olor, el hedor apestoso de la decadencia moral. Leamos los furibundos textos de un escritor y obispo cristiano llamado Epifanio y lo que encontraremos en ellos no será la descripción de una ciudad de hermosos edificios y brisas refrescantes, sino un lugar mucho más tenebroso; uno al que se aplican términos tales como «vergüenzas», «impureza», «suciedad» y «contaminación».[355] La razón es que, cuando era joven, el obispo Epifanio conoció en Alejandría a un grupo de individuos a los que recordaría con horror toda su vida. Con su habitual estilo grandilocuente, los llama «frutos de un estercolero»;(30) eran como escorpiones, como un enjambre de insectos.[356] Además, eran muy atractivos sexualmente, y, teniendo en cuenta lo que sucedió después, ese rasgo sería muy importante.

El encuentro de Epifanio con el estercolero había dado comienzo de forma harto inocua, incluso agradable. Un día, en Alejandría, se le habían acercado unas mujeres que, según dice, eran «bellísimas en su aspecto exterior».[357] Parece que la atracción fue mutua, pues, como cuenta Epifanio con cierta falta de modestia, las mujeres aquellas «deseaban tenernos en nuestra fresca juventud».[358] Sin embargo, sus devaneos —o eso diría después Epifanio— distarían mucho de ser tan inocentes.

No es fácil entender qué fue lo que ocurrió después entre Epifanio y esas mujeres; la única documentación que tenemos del asunto es lo que él mismo dice, y extraer cualquier información fidedigna de los insultos y las comparaciones con los insectos no resulta fácil. Una cosa, sin embargo, está clara: el tipo de cosas que podían hacer aquellas mujeres eran, según él, tan horribles, tan peligrosas, que el obispo, escandalizado, pensó que debía prevenir a los demás para que se guardaran de ellas. «No me atrevería a hablar de todo esto —afirma— si no me viera obligado» a hacerlo.[359] Aun así, como no tiene más remedio, el bondadoso obispo se atreve a abordar el asunto en detalle y con vigor, sin evitar el empleo de las palabras

ῥύσις, «efusión» (esto es, del semen del hombre), y «flujo» (de la mujer).[360] Y lo que poco a poco va quedando claro es que en aquel tiempo lejano Epifanio tuvo en Alejandría un traspié con una secta secreta.

En el relato entrecortado que nos ofrece, nos cuenta lo que solía suceder en una reunión normal de aquella gente. En primer lugar las mujeres seducían a los jóvenes para que acudieran —«la que e[ra] la más bonita de entre ellas se expon[ía] a sí misma como señuelo»[361]—, y, una vez iniciada la reunión, hombres y mujeres, algunos de ellos casados, se hacían una señal —«al tender la mano, supuestamente como saludo, acarician de abajo la palma de la mano haciendo un cosquilleo»[362]— para comprobar que el recién llegado estaba al cabo de la calle. Una vez reunidos, hombres y mujeres empezaban a comer y a beber; en sus festines los manjares son siempre «abundantes y costosos», y la ingestión de vino adopta siempre la forma de «borrachera».[363] La comilona no era más que el comienzo. Lo que realmente importaba en aquella ceremonia secreta empezaba cuando los fieles de la congregación tenían «las venas repletas» y caldeadas con el vino, pues entonces se entregaban a «[satisfacer] su pasión sexual».[364] En ese momento «el marido, retirándose del lado de su mujer, le dice —¡hablándole a su propia esposa!—: "¡Levántate y practica el ágape [esto es, haz el amor] junto con el hermano"».[365] La nueva pareja de «miserables» así formada se levanta y, delante de toda la concurrencia de fieles, mantiene relaciones sexuales. Según Epifanio, aquello era lo de menos, puesto que luego aquella gentuza hacía incluso cosas peores, algunas de las cuales nos revela, sin omitir los detalles más sórdidos, el obispo de Salamina, aunque otras nos las ahorra. Solo entonces Epifanio, presa de un pudor repentino, interrumpe su relato, pues «verdaderamente me avergüenza mencionar las obscenidades hechas entre ellos».[366]

Su repugnancia por la gente que llevaba a cabo estas ceremonias no se debe solo a que sus acciones son repulsivas para él. Casi más turbadora le resultaba la religión que profesaban, pues aquellos individuos perversos, hombres y mujeres, no consideraban que participaran en ningún culto obsceno desconocido ni en ningún acto

de la depravada religión romana, ni pertenecían a ningún otro grupo pagano.

Todo lo contrario: se consideraban cristianos.

Cuando los cristianos empezaron a contar la historia de cómo su diminuta secta había conquistado el mundo, hablarían de dos comienzos. Hubo un primer comienzo, el momento en que Jesús nació en Belén del seno de una virgen. Pero luego el cristianismo tendría un segundo comienzo más burocrático, pero casi igual de importante, que se produjo tras la conversión de un judío fabricante de tiendas de campaña llamado Pablo. Al principio, como es bien sabido, Pablo no estaba del todo convencido del mensaje cristiano. Su reacción inicial a esta nueva secta fue perseguirla con saña. Ese fue el motivo de que un día, en torno al año 40 d. C., se pusiera en camino hacia Damasco; esperaba encontrar allí a los seguidores de Jesús, cargarlos de cadenas y llevarlos de vuelta a Jerusalén. Según las grandilocuentes palabras de los Hechos de los Apóstoles, «Saulo, respirando amenazas de muerte contra los discípulos del Señor, se llegó al sumo sacerdote, pidiéndole cartas de recomendación para Damasco, a las sinagogas, a fin de que si allí hallaba quienes siguiesen este camino, fueran hombres o mujeres, los llevase atados a Jerusalén».[367]

Pero Pablo no llevó nunca a cabo esa persecución en concreto. Cuando iba camino de Damasco, «de repente se vio rodeado de una luz del cielo; y cayendo a tierra, oyó una voz que le decía: "Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?"».[368] Dios había hablado; Pablo se había convertido; el cristianismo había cambiado para siempre. Después de aquel dramático encuentro, Pablo se quedó ciego y estuvo tres días sin ver; fue conducido a Damasco y hospedado en una casa de la calle llamada Recta y, cuando se recuperó, salió a predicar la palabra con el celo propio de un converso. Hasta hoy, los cristianos han seguido sus pasos, maravillados de su dedicación y asombrados por lo lejos que lo llevaron sus viajes. Y con razón, pues se ha calculado que Pablo viajó más de dieciséis mil kilómetros por tierra y por mar para difundir la palabra de Cristo.[369]

Con todo, maravillarnos solo por los viajes de Pablo supone no entender bien las cosas. Casi más notable que sus viajes fue el impresionante desarrollo de las infraestructuras y de los medios de transporte que le permitieron llevarlos a cabo; en otras palabras, los caminos, los barcos dedicados al transporte de grano, las rutas marítimas y las calzadas del Imperio romano. Si leemos los relatos de los viajes de Pablo en un solo sentido, constituyen la crónica de una fe impresionante; pero, si los vemos desde otra perspectiva, son la crónica de la eficacia aún más impresionante de las redes de comunicación de los romanos.

Puede que Pablo sea famoso por esos dieciséis mil kilómetros que recorrió, pero, como ha señalado el historiador Wayne Meeks, esa distancia resulta insignificante comparada con las que otros recorrieron en esa misma época; la lápida sepulcral de un mercader descubierta en Frigia, en la actual Turquía, atestigua que el hombre viajó setenta y dos veces a Roma, un trayecto que supone recorrer quizá unos dos mil kilómetros de ida y otros tantos de vuelta.[370] Eso no significa que el viaje fuera seguro, ni mucho menos; no lo era. A menudo el miedo suscitado por los desplazamientos llevaba a las personas a consultar a astrólogos e intérpretes de sueños, y no les faltaban motivos; como pone claramente de manifiesto la parábola del buen samaritano, un riesgo que conocía muy bien el viajero era el de ser atacado y apaleado por bandidos y que dejaran el cadáver en el camino.[371] No obstante, en esa época los viajes experimentarían una revolución. Como señala Meeks, «las gentes del Imperio romano viajaban más o con mayor comodidad que en cualquier tiempo pasado […] o incluso del futuro hasta el siglo XIX».[372]

El Imperio romano estaba en constante movimiento, por tierra, por vías fluviales y por mar, aunque no todo el mundo viajaba; la vida de la mayor parte de las personas se desarrollaba en un ámbito local, incluso comarcal.(31) Pero los que viajaban podían llegar muy lejos. Por las aguas moteadas de blanco de la bocana del puerto de Alejandría pasaban, día y noche, las velas resplandecientes de las naves romanas. Puede que las embarcaciones fueran poco

elegantes, pero iban cargadas con todas las riquezas del mundo: con grano y tejidos, con vino y aceite, y con la más preciada de las mercancías, los perfumes. Basta leer una lista de los antiguos aranceles comerciales y, a través de su árida prosa jurídica, casi podremos oler la pasión del Imperio por los aromas y el exotismo: encontraremos el cinamomo y la pimienta blanca, la mirra y el jengibre, aroma índico y áloe, flor barbárica y pieles babilónicas; descubriremos también marfil y hierro índico, sardónice y perlas, así como esmeraldas y diamantes, leones índicos («y leonas»), panteras («machos y hembras»), leopardos, eunucos y, por último, «cabellos índicos».[373] Corpulentos y barrigudos, aquellos buques mercantes no eran tan rápidos como otras naves, pero eran más fiables. Eran tan estables que hasta los emperadores, teniendo a su disposición toda la armada imperial, preferían a veces navegar en ellos. «No viajes en galera —recomendó en cierta ocasión el emperador Calígula, mostrándose extrañamente servicial, a un rey vasallo que se disponía a embarcarse rumbo a Palestina—; toma, por el contrario, uno de nuestros buques mercantes que hacen directamente la ruta Alejandría-Roma».[374]

Curiosamente, a los escritores romanos solía abrumarlos todo aquello. El sentimiento inspirado por esas calzadas romanas que atravesaban los campos, como diría Thomas Hardy, cual «la pálida raya del pelo», suele ser una reacción habitual en el hombre moderno; en cambio, los romanos no eran dados, en general, a extasiarse ante sus infraestructuras y sus medios de transporte.[375] Es bastante más probable que encontremos autores latinos que expresen su irritación por las deficiencias de esta calzada, o por el ruido de aquella otra, en lugar de mostrar una profunda admiración por toda la red viaria del Imperio. Pero hasta los romanos podían de vez en cuando sentir la necesidad de sus calzadas y abstenerse de echarles la culpa de todo. La construcción de una nueva calzada en Campania, por ejemplo, fue tan bien acogida que inspiró a un escritor romano llamado Estacio a componer un poema. El autor enumeraba las labores de los responsables de su construcción: «Fue aquí el primer trabajo abrir dos surcos y borrar los senderos y, excavando a lo hondo, eliminar la

arena hasta la roca; luego, llenar con otros materiales las fosas excavadas y prepararle un lecho a la cubierta para que el enlosado no se mueva».[376] Aunque bien es verdad que pocas antologías han incluido estos versos en sus páginas.

Pero hay cosas mucho más tontas que elogiar el firme de una buena calzada. Del mismo modo que los escritores del siglo XIX y comienzos del XX ponen ante nuestros ojos a una población que se maravilla ante un mundo cada vez más acelerado —ante los barcos de vapor que surcan los océanos o los trenes que se desplazan más deprisa que las hadas y con mayor rapidez que las brujas—, también de vez en cuando los escritores romanos expresan su admiración por el modo en que las infraestructuras de su imperio estaban cambiando el mundo. Estacio envió el poema antes citado a un amigo suyo con una nota en la que le explicaba que el regalo llegaría a sus manos más deprisa de lo habitual, gracias a que la nueva vía «ha suprimido la penosísima demora» que solía afectar al correo, causada por el duro terreno arenoso de la región.[377] «Antes […] el pausado viajero […] se desplazaba al ritmo vacilante» de su carro, pues «una arena traidora abismaba las ruedas […]. Ahora, por el contrario, la ruta que exigía un día entero es apenas la marcha de dos horas».[378]

Independientemente de que la mayoría de los romanos se detuvieran o no a pensar en ello, el volumen del comercio que se movía por su imperio por vía terrestre y marítima era asombroso. Los arqueólogos, que han utilizado el número de barcos naufragados hallados en el fondo del Mediterráneo como guía para calcular la cifra de embarcaciones que otrora navegaban por su superficie, señalan que el comercio mediterráneo no recuperó los niveles de la época romana hasta el siglo XIX.[379] Los mercaderes grecorromanos llegaron a tener un conocimiento tan detallado de otros países que fueron capaces de escribir guías muy acreditadas sobre la calidad del agua de los puertos de India y sobre lo que se vendía bien en ellos (parece que el vino de Italia era considerado allí una exquisitez particularmente exótica). El comercio internacional con el subcontinente indio alcanzó tales dimensiones que los

escritores romanos se mostraron preocupados por el déficit existente entre el de esa región y el de Roma. «Según un cálculo hecho por lo bajo, resulta que la India, los seres y la península aquella [esto es, arábiga] arrebatan a nuestro Imperio todos los años cien millones de sestercios —decía Plinio, y a renglón seguido añadía—: Así de caros nos cuestan los refinamientos y las mujeres».[380]

En esta época aumentó también el número de monedas en circulación, al igual que la producción de metales. El análisis de las capas de hielo de Groenlandia demuestra que la contaminación atmosférica causada por la fundición de metales como, por el ejemplo, el plomo, el cobre y la plata no alcanzaría los niveles de la época romana hasta los siglos XVI o XVII.[381] Otro indicador de los elevados niveles alcanzados por el comercio en esta época es la cantidad de materiales destinados al envasado de los productos que se han conservado, o, lo que es lo mismo, de vasijas romanas. La producción de ánforas, que en la época romana se utilizaban para transportar prácticamente cualquier cosa, alcanzó una escala colosal. Para entender hasta qué punto es así, no hay más que viajar a Roma, dar un paseo desde el Coliseo en dirección sur, siguiendo el curso del Tíber, y encontraremos una especie de montículo cubierto de hierba de forma irregular. Dicho cerro, de unos cincuenta metros de altura —el llamado monte Testaccio—, está hecho en su totalidad de restos de ánforas de aceite rotas. En su interior hay una cantidad ingente de fragmentos de vasija correspondientes, según se calcula, a cincuenta y tres millones de ánforas, en cuyo interior la urbe habría importado unos seis mil millones de litros de aceite.[382]

La gente no solo viajaba lejos, sino que también lo hacía más deprisa. La velocidad a la que se desplazaban los romanos, en especial los más ricos, era asombrosa. A comienzos de la época imperial, se creó el sistema de postas romano, probablemente a imitación de los sistemas similares de los cuales hablaban los antiguos relatos sobre Persia leídos por los emperadores, y que habían provocado su envidia. No se trataba de un sistema de postas, como podrían imaginar nuestros contemporáneos, que pudiera utilizar cualquiera, sino que estaba destinado únicamente a los

mensajeros imperiales, y su infraestructura ponía de manifiesto, como cabe suponer, la ambición y la magnificencia del Imperio: cada cuarenta kilómetros más o menos había una estación de postas; en cada una de ellas, había dispuestos cuarenta caballos rápidos y perfectamente entrenados, junto con la cantidad adecuada de palafreneros. De ese modo, cuando llegaba un correo, no tenía más que cambiar de caballo y continuar su viaje de inmediato, y, «si llegaba el caso, cubriendo un camino de diez días en uno solo, recorrían su trayecto sin detenerse y conseguían así realizar todos los servicios». En otras palabras, según se cree en la actualidad, podían recorrer en una jornada más de doscientos cincuenta kilómetros.[383]

Según cuenta el historiador Procopio, los emperadores habían creado ese sistema para que, si se producía una guerra, una sublevación o cualquier desastre en el rincón más remoto del Imperio, la noticia llegara a Roma lo más rápidamente posible y sin dilación, y parece que el sistema funcionaba. Las pruebas de que así era son curiosamente buenas, porque, aunque cualquiera de esas calamidades debía de resultar muy desagradable para el monarca que las sufría, debían de ser maravillosamente útiles para los historiadores de una época posterior, pues los fallecimientos y los asesinatos de los emperadores suelen aparecer en las obras de historia con una minuciosa precisión cronológica. Pueden utilizarse, pues, para calcular la velocidad que podían alcanzar, *in extremis*, los viajes en la Antigüedad. Y la respuesta es que esa velocidad era muy grande. Por ejemplo, cuando murió Nerón, un mensajero viajó desde Roma hasta el norte de España (distancia cercana a los mil ochocientos kilómetros por vía terrestre) en solo siete días. Es probable que el mensajero en cuestión realizara la mayor parte del viaje por mar. Aun así, la velocidad de su desplazamiento es asombrosa.[384]

Los resultados de tantos viajes podían verse en todas partes. Si nos plantáramos en la Roma del siglo II, nos costaría mucho trabajo —al menos según el poeta Juvenal, de marcado carácter xenófobo— localizar un solo romano de nacimiento. Roma, decía Juvenal, era

una ciudad llena de extranjeros. ¿Veis a ese funcionario de aduanas de ahí? Egipcio. ¿A ese esclavo de más allá, que ha ganado millones? También egipcio. ¿Os acordáis del individuo ese que os mandaba a vuestro sitio dando un chillido cuando pedíais trabajo? Es griego. Y luego estaban los sirios, los judíos y después griegos, griegos y más griegos: este «dejó la alta Sición, otro Amidón, este Andros, aquel Samos, el de más allá Trales o Alabanda…».[385]

Tampoco eran solo las personas las que se desplazaban. Si asistía uno a una cena elegante en Roma, podía comprobar que lo que le ponían en el plato podía ser un manjar tan internacional como el invitado que tenía uno reclinado a su lado, pues, como decía un poeta satírico, la «gula desmesurada» y la «insaciable glotonería» de Roma se afanaban por encontrar por tierra y por mar «rebuscadas exquisiteces en banquetes y comidas». Uno de esos tragones podía contar para cualquiera de esos banquetes con «el pavo real de Samos, el francolín de Frigia, las grullas de Media, el cabrito de Ambracia, el atún joven de Calcedonia, la murena de Tartesos, la merluza de Pesinunte, las ostras de Tarento, el petúnculo […], el azor de Rodas, los escaros de Cilicia, las nueces de Tasos, los dátiles de Egipto, la bellota de Iberia…».[386]

Las vajillas en las que eran degustados aquellos manjares hacían ostentación de un gusto internacional parecido, y se ha llegado a encontrar loza fabricada en el Túnez de época romana en la isla de Iona, en Escocia.[387] Un volumen comercial semejante no habría podido producirse sin el correspondiente cambio cultural. Y un examen de los escritos de los romanos a partir del siglo I a. C. permite ver pruebas claras de que así fue. En los banquetes celebrados desde el norte de África hasta Iona no solo se degustaban los mismos platos, sino que las conversaciones mantenidas en ellos empezaron también a coincidir cada vez más. Los más acaudalados empezaron a hablar en latín y a actuar como los romanos. En otro tiempo, cada lugar había sido un mundo en sí mismo. «Ahora —observaba Juvenal—, toda la tierra goza de la educación de Atenas, que es la griega, y de la nuestra [la latina], y en las escuelas de retórica de la Galia se han formado abogados

britanos; Islandia(32) ya habla de alquilar un rétor».[388] Más tarde, las enfermedades pondrían de manifiesto un internacionalismo similar al ir desplazándose por las mismas rutas; un motivo de que la peste de Justiniano se extendiera con tanta rapidez en el siglo VI es que había graneleros romanos a bordo de los cuales pudo subir y comerciantes romanos que la propagaron.

Los viajes inspirados por Dios que emprendió Pablo contaron con la inestimable ayuda de esta revolución de los medios de transporte, que en muchos sentidos fueron, además, los que los permitieron en su totalidad. Cuando en torno al año 60 san Pablo quiso emprender uno de sus viajes más largos, el que lo llevó desde Turquía hasta Roma, «no cabe apenas duda», como ha señalado una historiadora, de que viajó en un barco que formaba parte de una flota especial de buques romanos encargados del transporte de grano, «diseñados y construidos expresamente por los romanos para transportar el grano desde las fértiles tierras bañadas por el Nilo hasta Italia, y en particular hasta Roma».[389] Asimismo, como ha dicho el historiador y profesor de la Universidad de Cambridge Tim Whitmarsh, cuando Pablo se dirigió a Galacia para convertir a los gálatas, la ruta que utilizó —al menos según indica la Biblia— fue precisamente la que seguía la Vía Sebaste, construida por el emperador Augusto.[390] Puede que Dios fuera omnipotente, pero, desde el punto de vista histórico, su mensaje contó en su camino con una ayuda considerable de calzadas bien pavimentadas y estupendas flotas de barcos mercantes.

Los cristianos suelen elogiar a Pablo por haber propagado el cristianismo, y ello es muy comprensible; los seres humanos suelen buscar causas humanas para todas las cosas. Si preguntáramos a alguno de aquellos profesores originarios de la Galia qué había ido a hacer en Britania, es indudable que su respuesta sería que pretendía llevar el derecho romano a los ignorantes bárbaros de la isla; del mismo modo, si preguntáramos a un rétor romano qué hacía en Tule, indudablemente ofrecería sus propias razones personales.

Sin embargo, esas explicaciones eran ligeramente erróneas. Por entonces las leyes, las costumbres y las enfermedades estaban

transformando el mundo, pero solo pudieron hacerlo porque las calzadas romanas, los medios de transporte romanos y la paz romana estaban abriendo el mundo de una forma jamás vista hasta entonces. La globalización estaba en marcha. Y una de las cosas que se globalizó más deprisa en esa época fue la religión. Más ligeros que las especias y más provechosos que el oro, los dioses se propagaban a lo largo y ancho de las grandes vías de comunicación del Imperio.

9
ID POR TODO EL MUNDO

Yo, Jesús, hijo del carpintero José, certifico que te he vendido a ti mi esclavo, de nombre Judas.

Jesús vende a un hombre como esclavo, *Hechos de Tomás,* 2, siglo III d. C.

Navegar a India tal vez fuera algo habitual en el mundo antiguo, lo cual no significa que resultara fácil. Basta leer una especie de guía elaborada por un mercader que llevó a cabo la travesía y que está llena de episodios terroríficos y de relatos escabrosos acerca de los «perversos» habitantes de la zona, siempre dispuestos a atacar a los que se acercaban a ella, de los mares turbulentos que zarandean las embarcaciones y de serpientes «con los ojos inyectados en sangre» que salen al encuentro de los que se adentran en el territorio.[391]

Uno de los libros de viajes más intrigantes de la Antigüedad fue escrito por el navegante Cosmas «Indicopleustes», esto es, «el navegante del Índico», que fue desde Alejandría hasta Sri Lanka en el siglo VI d. C. En su *Topografía cristiana*, Cosmas cuenta las múltiples maravillas que podía uno encontrar en el curso de tan magnífico viaje. Le impresionan los rumores acerca del unicornio («animal terrorífico e invencible»), describe con detalle el pimentero (es «de color verde oscuro, como la ruda») y encuentra repulsiva la carne de delfín («apesta»).[392] El autor se entusiasma especialmente al hablar del comercio de elefantes en India. Estos animales, comenta, son valorados por su altura y se les tiene un gran aprecio, en parte porque los reyes indios los compraban con el

fin de utilizarlos para la guerra, pero también porque a esos mismos monarcas les gustaba ver cómo combatían entre ellos y «se golpean con la trompa hasta que uno de los dos se rinde».[393]

No obstante, si bien hay cosas que llaman la atención de Cosmas e incluso lo sorprenden, otras las observa con verdadera satisfacción. Cuando por fin llega a Sri Lanka, donde crece el árbol de la pimienta y el mar es de un resplandeciente color azul, no solo encuentra un gran número de cristianos viviendo ya en la isla, sino que además localiza una iglesia establecida desde hacía mucho tiempo e «incluso un obispo, nombrado en Persia».[394] Quizá algunos se sorprendieran por la existencia de cristianos en el extremo meridional de India, pero no Cosmas. Reacciona con absoluta naturalidad ante la presencia de cristianos. Según dice, ¿acaso no había ordenado el señor: «Será predicado este evangelio del reino en todo el mundo»?[395] Pues bien, aquello no es más que la prueba de que la orden se cumplió. «La tierra entera se ha llenado de la doctrina del Señor Jesucristo». Él puede garantizarlo «por lo que he visto y he oído en los numerosos lugares que he visitado».[396]

De haber podido Cosmas entender los textos que utilizaban aquellos cristianos, quizá no se hubiera sentido tan satisfecho. Porque, casi con toda seguridad, los creyentes que Cosmas vio en India eran cristianos de santo Tomás, un grupo cuyo cristianismo parece haber sido influenciado por un texto antiguo titulado *Hechos de Tomás*, en el que aparece un Jesús que vende como esclavo a un hombre, del que se dice que tiene un hermano gemelo y que despotrica largo y tendido acerca de lo insoportables que son los niños.

«Id por toda la tierra y predicad el Evangelio a toda criatura».[397] Estas, según la Biblia, fueron las palabras que dijo Jesús a sus discípulos. Es evidente que los seguidores de Cristo las escucharon y las obedecieron, pues el cristianismo se propagó hasta muy lejos y, además, lo hizo muy deprisa. En el siglo III había llegado a Egipto, a

Etiopía y a la meseta de Irán, y siguió avanzando en dirección este, hasta Kirguistán, Turkmenistán y China.[398] En el año 650 la Iglesia de Oriente tenía obispos en zonas situadas tan al este como Samarcanda; posteriormente, para sorpresa de la población local, aparecerían en Bizancio unos legados venidos de Kirguistán con cruces tatuadas en la frente.[399] En el año 1000 había iglesias en Nínive, Isfahán y Herat. Los cristianos de Oriente tenían sacerdotes con nombres como Banus el Uigur, a los que ayudaban laicos llamados, por ejemplo, Kiamata de *Kasgar* o Tatta el Mongol.[400] En la Edad Media, la Iglesia de Oriente —y no la de Occidente— era la más extendida del mundo.[401]

Esto es algo que tal vez nos resulte sorprendente a los que nos hemos educado en Occidente. El cristianismo occidental, con sus pinturas de santos de cara pálida y sus Jesuses de cabellos rubios, tiene la costumbre inconmovible de pensar que el cristianismo es algo propio de Occidente. Pero no es así. Como hace ya tiempo que han señalado los historiadores, cuando Cristo les dijo a sus seguidores que difundieran la palabra hasta los confines de la tierra, se encontraba en una colina de un rincón del oeste de Asia y lo dijo en arameo.[402] Muchos de los primeros pensadores más destacados del cristianismo eran originarios de Egipto y del norte de África, no de Europa. Sin embargo, el cristianismo occidental, que leyó la mayor parte de sus textos sagrados en griego primero y luego en latín, hizo gala durante mucho tiempo de una amnesia absoluta acerca de unas verdades tan sencillas. En el siglo XIX se produjo un «redescubrimiento de los antiguos cristianos de Oriente», como señala el erudito Aziz Atiya, pero habría que recordar que fue un «redescubrimiento» desde el punto de vista de los estudiosos occidentales; los coptos egipcios en general no habían olvidado que siempre habían existido.[403]

Es muy fácil sonreír ante los errores geográficos de los autores antiguos, pero todas las épocas tienen sus propias ofuscaciones geográficas. Considerar que «Oriente» es un lugar particularmente remoto al que resulta imposible llegar tal vez haya sido una típica ofuscación de Occidente. El historiador Philip Jenkins ofrece un

cálculo muy sencillo que lo demuestra a las claras. Si nos dirigimos hacia el este desde Jerusalén, decía Jenkins, tendremos que recorrer poco menos de mil kilómetros para llegar a Bagdad, poco más de mil seiscientos hasta Teherán y menos de dos mil hasta Samarcanda; París y Londres están, en cambio, a más de tres mil doscientos kilómetros de distancia.[404] Y, durante gran parte de la época correspondiente al Imperio romano, esas zonas de Occidente resultaban mucho más intimidantes y extrañas que las de Oriente.

Por aquel entonces la gente que resultaba inimaginable, los «otros», se encontraba no tanto en la zona oriental del Imperio, sino en la del noroeste, en la isla húmeda y con forma de puñal llamada Britania. Ese país era considerado por la mayoría un lugar espantoso e incivilizado, utilizado por el poeta Virgilio como sinónimo del fin del mundo.[405] Era una tierra horrible, como observó el geógrafo Estrabón, «hasta el punto de que a lo largo de todo un día solo se ve el sol tres o cuatro horas en torno al mediodía», y sus habitantes eran alarmantemente altos, pues «superaban en medio pie a los más altos» de Roma, además de muy poco atractivos. Estrabón había visto a algunos de ellos en la capital del Imperio y recuerda con desdén su gran altura, sí, «aunque bien es verdad que eran patizambos y de complexión desgarbada». Lo único bueno que podía decirse de ellos era que eran mejores que los irlandeses, sobre los que Estrabón casi ni se molesta en hacer comentario alguno. «Nada claro podemos decir» de su isla, «salvo que sus habitantes son aún más salvajes que los pretanos [esto es, los britanos], practican la antropofagia, son herbívoros y consideran bueno comerse a los padres cuando mueren. Se unen con cualquier mujer, incluidas madres y hermanas». O al menos eso decían.[406]

Pero, aunque el cristianismo se propagó, no siguió siendo el mismo. Si alguien viajaba desde Alejandría hacia el este o hacia el sur, debía de costarle trabajo no ver cómo iba cambiando la religión una y otra vez. Por ejemplo, en Etiopía a Poncio Pilato se le veía de manera favorable, y todavía en la actualidad se le venera como un santo.[407] También los libros sagrados eran distintos (al igual que en otros lugares del mundo antiguo), pues los cristianos de aquel país leían un canon que incluía una amplia lista de cosas perversas

en las que los ángeles iniciaban a los hombres, incluida la costumbre pecaminosa de llevar pulseras y de «alcoholar las cejas». Y la cosa no acababa ahí: «Luego, el gran jefe [de los ángeles] Semyaza adiestró a los encantadores y a los que arrancan raíces; Armaros [les enseñó] cómo anular los encantamientos; Baraquiel [instruyó] a los astrólogos; Kokabiel [enseñó] los signos [astrológicos]; Ezequiel [o Tamiel], el conocimiento de las nubes…».[408]

El viajero de la Antigüedad habría podido encontrarse también con una interesante secta cristiana, la de los ofitas, que, según se decía, creían que Cristo ya había venido… pero que era una serpiente. Así pues, según señalaba un cristiano, aquellas gentes «honran la serpiente y la consideran Cristo, y tienen este reptil —una serpiente amaestrada— en una canasta».[409] Este grupo de cristianos había desarrollado una teología bastante compleja y elaborado diversas pruebas de sus teorías. ¿Acaso no había habido una serpiente en el jardín del Edén? ¿Acaso no había enseñado a los hombres el camino hacia el conocimiento? ¿Acaso no tiene nuestro intestino la apariencia de una serpiente? La verdad estaba bien clara: Cristo era una serpiente.[410] Durante sus cultos o misterios se decía que aquellos cristianos, «colocando panes sobre la mesa, llaman a la serpiente. Cuando su madriguera es abierta, sale. Y así la serpiente, por su propia intención y malicia, se asoma y, como ya conoce la locura de estos, sube sobre la mesa y se enrosca en los panes». Una vez consagrado así el pan, «esta es la eucaristía que celebran, aquello en lo que ella se ha enroscado». Y «cuando elevan un himno al Padre en lo alto —de nuevo, como dicen, a través de la serpiente — acaban así sus misterios».[411]

Mientras tanto, en otros lugares, había quienes no solo quemaban incienso en honor de Jesús, sino que también lo hacían en honor del filósofo griego Pitágoras y del poeta Homero, venerándolos junto con Cristo. Aquellas gentes —o al menos eso se decía— afirmaban que poseían retratos de Jesús pintados por Pilato. «También tienen [retratos] de algunos filósofos: de Pitágoras, Platón, Aristóteles y de los demás. Junto con las [imágenes] de los filósofos también colocan distintos retratos de Jesús y, después de haberlas emplazado, las adoran y celebran los ritos secretos de los gentiles».[412] En otros

lugares, el viajero podía encontrarse con otros cristianos que, saltándose la jerarquía reservada únicamente a los varones que otros grupos cristianos ya habían desarrollado, concedían el obispado a las mujeres. O podían encontrarse con una antigua secta de cristianos que creían que José había engendrado a Jesús, que los ángeles habían creado el mundo y que debían conservarse las costumbres judías, de modo que insistían en seguir practicando la circuncisión a todos los varones adultos que se convirtieran. Aun así, este grupo en concreto no llegó muy lejos.[413]

Casi todo lo que podía variar entre los cristianos lo hacía, desde las formas de culto hasta las creencias o la conducta personal. Los hábitos sexuales de los cristianos llamados borboritas, que con tanta viveza describe Epifanio, se harían famosos.[414] Se los acusaba de utilizar su religión como un medio para seducir a las mujeres y de afirmar que el sexo era una parte esencial del culto. «Ten relaciones conmigo —se suponía que decían los seguidores de esta secta— para que te ofrezca al arconte».[415] Lo cierto es que, además, estos cristianos en concreto creían no en un solo ser divino, sino en trescientos sesenta y cinco (llamados «arcontes» en su jerga), de modo que los varones debían mantener relaciones sexuales trescientas sesenta y cinco veces con el fin de honrar a cada uno de estos seres divinos. Por motivos que siguen sin estar claros desde el punto de vista teológico (pero que con cierta dosis de cinismo pueden conjeturarse), para conseguir la plena iluminación había que repetir todo el proceso. Una vez llevado a cabo este culto dividido en setecientas treinta fases, el varón perteneciente a esta secta se consideraba que tenía derecho a decir: «Yo soy el Cristo, pues he descendido de lo alto a través de los nombres de los trescientos sesenta y cinco arcontes».[416]

Y las diferencias continuaban. Consideremos, por ejemplo, a los origenistas, cristianos que rechazaban el matrimonio y la resurrección, y cuya actividad sexual era constante (al menos según Epifanio: «Su lascivia no cesa»). Aquellos cristianos, decía el obispo de Salamina, «mancillan su cuerpo, mente y alma con el libertinaje». Los hombres adoptaban la apariencia de monjes y las mujeres, la de monjas, pero luego «satisfacen su concupiscencia del modo que

acostumbraba a hacerlo Onán. Pues como aquel se unía físicamente a Tamar y satisfacía su deseo pero no completaba el acto de depositar la semilla», también estos acostumbraban a mantener relaciones con las supuestas «monjas».[417] Esas historias, por entretenidas que sean, deberían abordarse con una buena dosis de suspicacia: el testimonio de Epifanio hay que tratarlo con cautela la mayor parte de las veces, y la inmoralidad en materia sexual era una crítica habitual vertida contra los llamados «herejes».[418] Pero, inevitablemente, teniendo en cuenta las enormes pérdidas de textos que se han producido, el historiador se ve obligado a utilizar este tipo de fuentes, pues es muy poco más lo que ha quedado.

Se vertieron también otras calumnias, de carácter más tenebroso. Los griegos y los romanos, cuando supieron que se decía que los cristianos se «amaban los unos a los otros» y que bebían la sangre de su salvador, reaccionaron con mucha suspicacia ante lo que sucedía durante el culto de los seguidores de Jesús.[419] Pero, si cabe dar crédito a Epifanio, algunos cristianos merecían esa censura. Se decía que los borboritas solían abortar y después comerse el feto. «Provocan la expulsión del embrión en el momento oportuno a sus planes, toman este feto abortado y lo pican en un mortero mezclándolo con miel, pimienta y algunos otros perfumes y plantas aromáticas para no sentir náuseas; después de eso, una vez que todos los participantes [de este hato] de cerdos y perros se reunieron, cada uno toma con el dedo un poco del niño destrozado».[420]

Si en este recorrido por el mundo antiguo nuestro viajero imaginario se hubiera dirigido a Siria, habría encontrado abundantes diferencias entre los cristianos, aunque, por supuesto, los sirios habrían rechazado rotundamente la idea de que su cristianismo era «diferente». En el cristianismo siriaco, por ejemplo, había doce magos y no los tres de la tradición occidental. (El número y los nombres de los magos variaban mucho de un país a otro, algo que, por lo demás, no es sorprendente habida cuenta de que la Biblia no especifica ni cuántos eran ni cómo se llamaban). Así, mientras que los cristianos de Occidente conocen tres magos llamados Melchor, Gaspar y Baltasar, en un manuscrito georgiano se llaman Melikona,

Wiscara y Walastar, y en Persia se convertirían en Amad, Zud-Amad y Drust-Amad.[421] Había otras diferencias aún mayores: una versión sumamente popular del cristianismo que floreció en Siria rechazaba la idea de la resurrección de la carne, mezclaba el cristianismo con la astrología y seguía a un guía que «no leía a los profetas, sino los libros del Zodíaco»,[422] o eso afirmaban sus críticos.

Otras disparidades de las iglesias sirias eran más profundas desde el punto de vista teológico. El Espíritu Santo, al que en muchas tradiciones occidentales se le atribuye género masculino, en la primitiva tradición siriaca a veces se le representaba decididamente como un ente femenino. Una traducción de los Evangelios al siriaco antiguo alude al Espíritu Santo por medio del pronombre anafórico «ella»: «Ella os lo enseñará todo».[423] En una antigua oda que quizá date de finales del siglo I, aparece de nuevo el Espíritu Santo como mujer. «El Espíritu Santo, ella es la que…», dice uno de sus versos.[424]

Cabe sostener que tal vez no fuera más que un mero desliz gramatical; en siriaco no existe el neutro y, por consiguiente, cualquier nombre, incluso aquel que designa algo tan abstracto como un espíritu, tiene que ser una cosa u otra, o sea, masculino o femenino, y los autores de la obra optaron por el femenino. (En algunas ocasiones eso cambia y el siriaco antiguo utiliza el masculino). Pero no parece que los cristianos de Siria lo consideraran un desliz. En un poema conocido como el «Himno de la perla», Dios es descrito como «Rey de Reyes», mientras que el Espíritu Santo es llamado «Soberana de Oriente» y «Madre» del alma.[425] Un influyente autor cristiano en lengua siriaca describía en un tono elevadamente lírico cómo un hombre «amaba y honraba a Dios, su Padre, y al Espíritu Santo, su Madre».[426] Hay un precedente antiguo de todo esto: en la obra conocida como *Evangelio de los hebreos* (uno de los muchos que se perdieron y que hoy solo conocemos de forma fragmentaria), Jesús habla de «mi madre, el Espíritu Santo».[427]

Tampoco Dios era en las tradiciones siriacas tan abrumadoramente masculino como en las occidentales. Las *Odas de Salomón*, hermosa colección de poemas utilizada por los cristianos sirios, contienen versos que hoy día pueden parecer sorprendentemente poco ortodoxos, aunque es harto improbable que se los considerara así cuando fueron escritos allá por el siglo II. En una de esas odas, Dios es presentado como si tuviera pechos repletos de leche que extrajeran el Hijo y el Espíritu Santo: «El Hijo es la copa, / el que fue ordeñado es el Padre / y el que la ordeñó es el Espíritu Santo. Porque sus pechos estaban llenos / y no era conveniente que se derramara su leche en vano. Abrió su seno el Espíritu Santo / y mezcló la leche de ambos pechos del Padre».[428]

La influencia de algunos de estos otros cristianismos se dejó sentir en Occidente con el paso de los siglos. El que ha sido denominado «el libro más antiguo de himnos cristianos» fue escrito en Asia, en siriaco, en torno al siglo I o II; se cree que los ecos de los antiguos sonidos de la música siria resonaron en el aire durante siglos.[429] Hoy día parece posible, quizá incluso probable, que algunos monjes coptos viajaran a las islas británicas. Mucho antes de que el llamado apóstol de Inglaterra, Agustín de Canterbury, llegara a la isla a evangelizar a los ingleses a finales del siglo VI, ya habían llegado a ella los misioneros coptos procedentes de Egipto. En Irlanda del Norte se han encontrado las tumbas de siete monjes coptos, y algunos han sostenido que pueden verse indicios de cristianismo copto en la arquitectura y las ceremonias irlandesas. Algunos estudiosos han especulado con la posibilidad de que las deslumbrantes espirales de la artesanía irlandesa de esta época y sus «incomparables iluminaciones» tal vez «se remonten a la influencia de los misioneros egipcios».[430] Resulta muy tentador pensar cuán diferente habría podido ser el mundo occidental si hubiera cuajado en Gran Bretaña el cristianismo de esos misioneros egipcios, y no el de los católicos romanos, y la húmeda isla del oeste de Europa se hubiera convertido en un baluarte del cristianismo copto y no del catolicismo.

Las diferencias proliferaron por doquier. Incluso las actitudes ante ellas variaron. En el siglo III, la modalidad de cristianismo que luego alcanzaría la supremacía en el Imperio romano llevaba ya largo tiempo destilando odio contra los escritos que consideraba heréticos, apócrifos o paganos. Pero otros cristianos fueron mucho más liberales. En la Alejandría de los siglos II y III floreció un grupo de cristianos llamados «académicos», que actuaban justo como su nombre indica. Lejos de manifestarse en contra de las doctrinas «perversas» y «sumamente impías» de la filosofía griega, este grupo tan interesante daba cabida de buena gana a la especulación intelectual.

Esos cristianos mezclaban abiertamente cristianismo y platonismo y, como ha dicho el historiador David Brakke, «toleraban e incluso fomentaban la especulación filosófica y la diversidad de opiniones en torno a determinadas doctrinas cristianas». Los cristianos académicos «intentaban encontrar la verdad cristiana allá donde pudiera manifestarse de forma literaria, incluida la literatura pagana, los escritos judíos de todo tipo y los libros cristianos que otros cristianos pudieran considerar sospechosos».[431] Se resistían a la idea misma de un canon cerrado de libros «aceptables». La respuesta a esa actitud liberal fue por descontado feroz; los cristianos hostiles a ellos empezaron a reforzar la idea de que algunos libros eran inaceptables e incluso llegaron a sostener que la propia especulación académica era innecesaria. En aquel ambiente antiintelectual, hasta la palabra «maestro» empezó a resultar sospechosa.[432] Las actitudes de los cristianos académicos acabaron siendo reprimidas.

Y si nuestro viajero antiguo hubiera continuado avanzando desde Alejandría hacia Oriente, cada vez más hacia el este, habría acabado por llegar al mismo sitio que había alcanzado Cosmas Indicopleustes y se habría encontrado con los cristianos de santo Tomás existentes en India, cuyo cristianismo fue inspirado por los *Hechos de Tomás*. Este texto resulta muy interesante incluso hoy día. Casi al principio de la obra, vemos a Jesús ordenando a sus discípulos que vayan por el mundo a propagar su palabra. Hasta aquí, el relato resulta

bastante familiar. Pero casi inmediatamente después empieza a sorprendernos, pues Tomás, que por su forma de hablar es un poco más arrogante de lo que suelen serlo los apóstoles (y al que, de forma harto alarmante, se le llama «gemelo» de Jesús), se niega a obedecer.(33) «Mándame a cualquier otro sitio que quieras mandarme, pero donde los indios no voy a ir», replica.[433]

A Jesús, sin embargo, no se le puede desobedecer. En ese momento se da cuenta de que casualmente pasa por allí un mercader, proveniente, por fortuna, de una zona situada cerca del actual Afganistán, que ha venido en busca de un carpintero.[434] Jesús, siempre rico en recursos, lo aborda. ¿Necesita un constructor?, le pregunta. El mercader responde que sí. Pues bien, añade Jesús, «tengo un esclavo que es constructor y quiero venderlo», y señala a Tomás, que, sin saber lo que está ocurriendo, es visible a lo lejos. El mercader indio lo compra de inmediato y Jesús, haciendo gala de una gran eficiencia burocrática, redacta para el mercader la escritura de venta, en la que pone: «Yo, Jesús, hijo de José el artesano, confieso vender a mi siervo, de nombre Judas […] al mercader Abbanes». A partir de ese momento todo se precipita: «Una vez efectuada la venta, el Salvador se llevó a Tomás […] y lo condujo ante Abbanes, el mercader». Tomás acepta entonces su destino y sube a un barco con destino a India.[435]

La narración continúa de una forma igual de azarosa, incluyendo numerosos milagros y un poema extraordinariamente hermoso. Una de las escenas más sorprendentes tiene lugar en el transcurso de una boda. Al dar comienzo el episodio, una pareja de novios, compuesta por un príncipe y una princesa, está a punto de consumar su matrimonio. El esposo, convencido de que va a encontrarse con su desposada, «levantó la cortina de la cámara nupcial, para atraer hacia sí a la novia».[436] Queda sorprendido, por no decir otra cosa, al ver a Jesús, que está ya en la alcoba departiendo con su mujer. Resulta que Jesús se ha materializado en la estancia para dar a los recién casados toda una lección sobre el celibato, y acto seguido se pone manos a la obra.

Sentándose en el lecho nupcial, manda a los novios, ya no tan felices, que se sienten en dos sillones situados enfrente, y comienza

a explicarles detalladamente por qué no deben mantener relaciones sexuales. Sus razonamientos son contundentes. Los hijos son sin excepción algo terrible, dice Jesús, «son o alunados o se quedan medio secos, o lisiados, o sordos, o mudos o paralíticos o idiotas», mientras que sus padres, hartos de ellos, se vuelven «rapaces». [437] Si tienen hijos, no hallará descanso ninguno de los dos, les dice, pues, aunque estén sanos, irremediablemente «serán inútiles y solo harán cosas abominables o ignominiosas. Los encontrarán cometiendo adulterio o asesinando o robando o fornicando, y todo ello os romperá el corazón». Por consiguiente, les advierte Jesús, debéis absteneros «de este sórdido connubio».[438]

Puede que los cristianos de Occidente hayan desdeñado estos relatos hace ya mucho tiempo, pero los cristianos de santo Tomás defienden la antigüedad de su religión. Y, por supuesto, sus argumentos cuentan con el respaldo de la arqueología, pues en numerosos lugares de la costa sudoccidental de India se han encontrado muchas cruces de piedra antiguas que se han datado del siglo II.[439] Lo cual, si dicha datación fuera cierta, acreditaría que son más antiguas que cualquiera de las cruces de Occidente.[440]

10

EN EL EDÉN

> Son tan precavidos y testarudos que creen que son los únicos verdaderos cristianos del mundo.
>
> El padre Jerónimo Lobo medita sobre los cristianos etíopes, *Viaje a Abisinia* (siglo XVII)

En el otoño de 1950 el explorador Wilfred Thesiger llegó a las marismas del sur de Irak. Algunos creen que aquellos terrenos pantanosos, bañados por los ríos Tigris y Éufrates, son el lugar donde se situaría el Edén de la Biblia. Y para Thesiger, que ya había cumplido los cuarenta (y era un tipo bastante hosco), aquel sitio era una especie de edén. Como escribiría más tarde, allí, «gracias a Dios, no había la menor señal de esa aburrida modernidad que, con su uniforme de ropas europeas de segunda mano, iba propagándose como una plaga por el resto de Irak».[441] En vez de eso, lo que Thesiger encontró fue un modo de vida que casi no había cambiado durante siglos. Era un lugar que dejaría en él recuerdos de «una lumbre reflejada en un rostro vuelto hacia otro lado, los graznidos de las ocas, bandadas de patos volando en busca de comida, la voz de un niño cantando no sé dónde en la oscuridad, canoas avanzando en procesión por una acequia, el color rojo del sol poniente visto a través del humo de unos cañaverales ardiendo…».[442]

Pero además vio otra cosa. Allí, en las marismas, donde los hombres se desplazaban en barcas impermeabilizadas con el betún que salía a borbotones del suelo y formaba pozas, se encontró con un pueblo al que llamó «sabeo».[443] Los sabeos eran los

fabricantes de barcas de la zona y eran reconocibles al instante por sus largas barbas y sus pañuelos para la cabeza de cuadros rojos y blancos. También su religión era peculiar. A diferencia de otros pueblos que vivían en esa misma zona, los sabeos no eran musulmanes, sino que «practicaban todos los domingos el bautismo por inmersión», y se bautizaban de nuevo a sí mismos si pensaban que habían incurrido en algún tipo de corrupción.[444] Además, hablaban de Juan el Bautista, sabían quién era Jesús y adoraban a un «Ser Supremo». Por todos esos motivos, como señalaba Thesiger en tono desdeñoso, «los europeos poco o mal informados» daban por supuesto que eran cristianos de algún tipo. Pero no lo eran, concluyó. Por el contrario, eran «paganos».

No es muy sorprendente que aquellos europeos poco o mal informados se confundieran. La religión que seguía aquella gente se llama mandeísmo y es en algunos sentidos parecida al cristianismo, aunque también profundamente distinta. Datarla resulta difícil: unos dicen que es tan antigua como el cristianismo; otros, que es posterior y unos terceros, que es mucho más antigua. Desde luego, las historias que cuenta son antiguas: los mandeos creen en Adán y en Noé, y también en Juan el Bautista, y sus textos aluden a Jesús. Pero, si bien Juan el Bautista es venerado en su religión, Jesús no lo es. Por el contrario, lejos de ser considerado Dios en la tierra, se piensa que Jesús es un fraude, un mago que merece el más absoluto desprecio; es el «falso mesías».[445] Un texto mandeo lo llama «el mesías hechicero, hijo del espíritu de la Mentira que se autoproclama dios».[446]

En los relatos de los mandeístas hay ecos de los de los cristianos, pero dichos relatos son sutilmente distintos; a veces incluso espectacularmente distintos. En los Evangelios, por ejemplo, Juan bautiza a Jesús en el río Jordán. También lo hace en la tradición mandea, pero en ella la escena es bastante menos serena. Juan recibe la orden de «bautizar al embustero en el Jordán», para luego «sacarlo a la orilla y dejarlo allí de pie».[447] En otro texto mandeo Juan tiene una agarrada con Jesús. «Tú has mentido a los judíos —dice el Bautista— y has engañado a los hombres y a los sacerdotes».[448]

Descubrir esas religiones, como dijera en cierta ocasión el diplomático Gerard Russell, que ha estudiado el mandeísmo, es como descubrir «que el culto de la diosa Afrodita seguía practicándose en alguna remota isla griega […] o que los seguidores del dios Mitra seguían intercambiándose apretones de manos ceremoniales en alguna capilla subterránea de Roma».[449] En otras palabras, es como descubrir una reliquia viviente.

A menudo se dice que la historia no es más que un dichoso evento detrás de otro. En realidad, no es así: con mucha más frecuencia no es más que un dichoso evento antes de otro. Las cosas acontecen y van de atrás hacia delante, pero luego la historia se escribe de delante hacia atrás. Los historiadores empiezan en el presente y rastrean en el pasado las raíces de ese presente. No es un hábito nuevo. Una de las primeras historias que se escribieron, la de Heródoto de Halicarnaso, operaba explícitamente así: como se explicaba en su primera frase, larguísima, el objetivo de la obra era investigar los conflictos entre griegos y «bárbaros», «y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento».[450] El historiador comienza por algo que ocurre en el presente y luego rastrea sus orígenes en el pasado.

Eso mismo ha solido ocurrir con el cristianismo. Durante siglos el historiador ha visto la magnífica y monolítica Iglesia católica que acabó dominando Europa, siguió la pista de su historia hasta sus comienzos, los encontró y luego escribió ampliamente sobre ellos, a menudo a expensas de cualquier otra alternativa. El historiador David Brakke ha comparado el hecho de escribir acerca del cristianismo primitivo con hacerlo acerca de una carrera cuyo resultado ya se conoce: cuesta mucho trabajo prestar seriamente atención a cualquiera de los demás contendientes; da la impresión de que estaban claramente condenados a perder.

Sin embargo, como ahora se sabe, eso no es verdad. Los herejes no estaban condenados a fracasar y, como secta, no eran manifiestamente inferiores. La actitud de los estudiosos hacia los herejes y las herejías ha cambiado. Los escritos de los herejes —

otrora menospreciados y tachados de mera «basura» en toda la extensión de la palabra— son estudiados actualmente en serio. Los especialistas hablan ahora de «cristianismos primitivos», no ya de «cristianismo primitivo». Y allí donde en otro tiempo los escritores cristianos calificaban las herejías de «cizaña» y «malas hierbas» que atacaban la «verdadera cosecha» del cristianismo ortodoxo, en la actualidad se plantean metáforas agrícolas más ecuánimes. Como ha dicho recientemente cierto historiador, «la imagen general del cristianismo en el siglo II se parece a un campo de arbustos que compiten entre sí más que a un árbol central (la ortodoxia) rodeado de ramificaciones desviadas (las herejías)».[451] Y algunas de esas variantes florecieron durante más de mil años; en algunos lugares siguen haciéndolo incluso en nuestros días.

Fijémonos en una obra del cristianismo etíope, el *Libro del gallo*. Este texto sagrado explica cómo, poco antes de ser crucificado, Jesús resucitó un gallo previamente troceado y guisado que le pusieron en la mesa.[452] Jesús hizo que el ave se levantara en la fuente, de nuevo entera y vivita y coleando.[453] Tras librarse de ser degustado por los comensales, el gallo resucitado recibe la orden de salir detrás de Judas y enterarse de lo que hace. Un poco más tarde, el gallo se presenta ante Jesús y le explica cuáles son los planes que tiene Judas para él; al oírlo, los discípulos se echan a llorar y Jesús envía al gallo al firmamento durante mil años. La tradición occidental desdeñaría este relato, pero un viajero victoriano que visitó Etiopía se enteró de que allí seguía siendo leído el Jueves Santo; actualmente el libro continúa ocupando «un lugar privilegiado en la liturgia de la iglesia etíope».[454]

De modo parecido, el libro de los *Hechos de Tomás*, que cuenta cómo el apóstol Tomás viajó a la India para difundir la palabra de Jesús, fue desdeñado y tachado de mera sarta de bobadas —o peor— por los cristianos de Occidente. Pero conviene recordar que los cristianos de Santo Tomás siguen existiendo hoy día en India y, lejos de considerar que viven en el error, están orgullosos de ser uno de los primeros pueblos que se convirtieron al cristianismo. Los cristianos de Santo Tomás dan una respuesta muy clara y

contundente a los cristianos que se jactan de su propia antigüedad. «Mostradnos alguna prueba de que Pedro fuera a Roma —puede oírseles decir— y nosotros os enseñaremos la prueba de que Tomás vino a India».[455]

Fijémonos en otros textos antiguos y veremos cómo evolucionaron otras formas y otras religiones —y con cuánta rapidez lo hicieron— en aquella época de viajes y actividades comerciales de los primeros años del primer milenio. Y no era solo que existieran distintos cristianismos; en algunos lugares puede observarse que el cristianismo fue evolucionando hasta convertirse a su vez en otra cosa. En un texto titulado *Sutra de Jesús el Mesías*, los budas se vieron obligados a integrarse en el mundo del Dios cristiano. «Todos los budas, así como los *kinnaras* y los *devas* encargados de la supervisión —se explicaba en este texto del siglo VII— pueden ver al Señor del Cielo».[456] A continuación afirmaba que, si había alguien que intentara entender los preceptos de Buda, pero lo hacía sin temer al «Señor del Cielo», todos los que así obraran fracasarían: «No pueden ser contados entre los que han "recibido los preceptos" a pesar de afirmar que se basan en las enseñanzas de Buda. ¡En realidad son traidores!».[457]

En época medieval llegarían a veces a Occidente formas distorsionadas de los antiguos cristianismos orientales.[458] En el siglo XII empezó a circular por toda Europa una extraña carta que había sido escrita, o al menos eso se afirmaba, por un rey llamado el «Preste Juan», Presbyter Ioannes, esto es, el «cura Juan».[459] Se trataba de un título modesto, que implicaba que era un hombre de una humildad cristiana, aunque poco más había en la carta que así lo indicara. Por el contrario, con un tono que oscilaba entre el orgullo y la arrogancia más presuntuosa, el Preste Juan hacía saber que era «señor de señores» y que «en cuantas riquezas existen bajo el cielo y en virtud y en poder supero a todos los reyes de la tierra entera».[460] Su reino, como tantos otros países de esa época, se hallaba más o menos en los engañosos confines de la geografía y la fantasía. Por el este se extendía hasta el sol naciente, mientras que por el oeste bajaba «hasta el desierto de Babilonia, junto a la torre

de Babel».[461] Su geografía era de lo más curioso: uno de sus ríos más grandes nacía de una fuente que gorgoteaba de forma encantadora —y para los griegos sin duda inesperada— al pie del monte Olimpo.[462]

Pero ¿quién iba a poner en entredicho esa geografía cuando la fantasía era tan perfecta? De esa fuente no manaba agua sin más; por el contrario, «su sabor cambia a cada hora tanto del día como de la noche». Los ríos de su país eran igualmente curiosos y resplandecían con esmeraldas y zafiros, con berilos y amatistas, topacios y ónices. Los recursos naturales de su país eran, según afirma el Preste Juan, impresionantes. En todo su territorio hay «abundancia de oro, plata y piedras preciosas, de elefantes, dromedarios, camellos y», añade Juan como si aparentemente hubiera perdido el oremus, de «perros».[463] A ojos del lector moderno pueden apreciarse indicios de que el Preste Juan no era un corresponsal muy fiable. Cuando enumera los animales de su reino, la lista empieza siendo bastante plausible con la mención de «camellos, hipopótamos, cocodrilos…», pero a continuación pasa a hablar de «sagitarios [esto es, centauros], hombres selváticos, hombres con cuernos, faunos, sátiros y mujeres de esta misma especie, pigmeos, cinocéfalos [es decir, hombres con cabeza de perro], gigantes de cuarenta codos de altura, monóculos [esto es, hombres con un solo ojo], cíclopes y un ave que llaman fénix».[464]

El Preste Juan era un personaje inventado, pero la idea de que existían otros tipos de cristianismo dispersos por el mundo era muy real, para disgusto de los cristianos de Occidente que se topaban con ellos. Cuando un sacerdote jesuita llamado padre Lobo viajó a Etiopía en el siglo XVII, quedó horrorizado al descubrir que los miembros de la Iglesia etíope «son tan precavidos y testarudos que creen que son los únicos verdaderos cristianos del mundo; y a nosotros nos rehúyen por considerarnos herejes».[465] Asimismo, cuando los legados enviados por el Vaticano en el siglo XVI llegaron a India, quedaron estupefactos al descubrir que los cristianos indios consideraban que «el patriarca de Babilonia» era «el pastor universal y jefe de la Iglesia católica», título que, como todos los católicos

sabían, solo podía ostentar el «Santo Padre, el obispo de Roma». Se convocó inmediatamente un sínodo y los cristianos romanos obligaron a los de India a entrar en vereda. En adelante, utilizar el título que habían venido aplicando al patriarca de Babilonia sería declarado «herejía», punible con la excomunión.[466] Todos eran ortodoxos, según ellos, y veían con suspicacia, con perplejidad y a menudo con claro menosprecio cualquier otra versión de la religión.

En el año 1292, el viajero veneciano Marco Polo llegó a la ciudad de Zaitón, en la costa oriental de China, y quedó impresionado por lo que vio. Llegaban a su activo puerto «todos los barcos procedentes de India cargados con costosas mercaderías», decía, entre ellas perlas, piedras preciosas y especias de todas clases.[467] Y, con sus mercaderías, los comerciantes llevaban también sus religiones. Marco Polo descubrió la existencia en la zona de una pujante población cristiana, que vivía allí desde hacía varios siglos, y encontró también un enigma extrañísimo.[468] En una ciudad cercana, lo abordó un «sabio sarraceno» que le pidió ayuda, deseoso de resolver un auténtico rompecabezas. En aquella región, le dijo, había unas gentes «cuya religión es un misterio para todos». Aquellos hombres no eran idólatras, pues no tenían ídolos, «y no adoran el fuego; no profesan la fe de Mahoma y tampoco parecen seguir la ley de los cristianos». El sarraceno preguntó a Marco Polo si podía ir a hablar con ellos. «Tal vez tú puedas sacar en claro algo acerca de su modo de vida».[469]

Así que Marco Polo fue a hablar con aquellos individuos, que se sintieron aterrados ante él, convencidos de que había sido enviado por el Gran Kan para perseguirlos. El veneciano, sin embargo, volvió una y otra vez a visitarlos y los tranquilizó (la palabra utilizada es «amansó»). Finalmente, aquellos cristianos que no eran cristianos del todo le permitieron examinar sus pinturas murales y uno de sus libros sagrados, que, según concluyó Marco Polo, era un salterio cristiano. Les preguntó luego cómo habían adoptado la forma de vida de los cristianos y ellos le respondieron simplemente: «De nuestros antepasados».[470] Aquellas gentes, concluyó el veneciano, eran cristianas.

Casi con toda seguridad se equivocaba, aunque su error era comprensible. Los hombres con los que habló creían en un Dios de luz y seguían a Cristo, pero probablemente adoraban también a Buda, a Zoroastro y a un profeta llamado Mani. Hoy día se considera, como ha señalado el historiador Sam Lieu, que «los Polo se encontraron con un grupo clandestino de maniqueos».[471]

Leer los escritos de la religión maniquea, actualmente extinguida, constituye una experiencia muy rara; es como ponerse un zapato en el pie equivocado. Sus textos suenan como algo a la vez conocido y extraño. Su líder, un profeta iranio del siglo III llamado Mani, se había titulado «Apóstol de Jesucristo» y, de hecho, Jesús aparece a menudo en esos textos. De modo muy familiar para los cristianos, se le llama «Jesús Esplendor», y se dice que es el salvador que aparecerá como juez al final de los tiempos.[472]

Los textos maniqueos contienen también una serie de mandamientos, que, como los del cristianismo y los del judaísmo, son diez. Empiezan de una forma familiar para nosotros, ordenando, por ejemplo, «no matarás». Pero también vemos diferencias, pues ese mandamiento no termina ahí; añade que no hay que matar a los animales «como hacen los infieles», sino que «tendrás que tener compasión de los animales que son [su] alimento».[473] Otro texto advierte seriamente de que «el hombre que quebranta la fe con Buda y el Apóstol y abandona la Iglesia y viola los mandamientos será conducido, con gran vergüenza y miedo, ante el Juez Final».[474] Otro advierte de forma incuestionable de que «quien [bebe vino] se vuelve tonto».[475] Y a diferencia de otras religiones, que tendían a afirmar que habían sido concebidas por la divinidad y eran únicas, esta se enorgullecía del carácter mixto de su legado. Como dice uno de sus textos, era como ser «el océano del mundo» hacia el cual «fluyen todas las aguas ruidosas y atronadoras».[476]

Al final, esta religión sincrética sería erradicada por completo. Sus seguidores serían perseguidos, torturados y matados, y sus escritos sagrados, destruidos. Fue un proceso lento —muy lento—, al menos en algunos lugares; es perfectamente posible que los últimos maniqueos que sobrevivieron en China murieran en el siglo XX. Pero

en la actualidad el maniqueísmo ha desaparecido. Hoy día esta religión pervive para la mayor parte de la gente en un único fósil lingüístico, la palabra «maniqueo», utilizada para indicar que alguien tiene una visión excesivamente binaria de las cosas. Resulta en cierto modo irónico que la división binaria se recuerde como el legado de esta religión, pues si algo enseña su existencia es que el mundo en el que nació no era uno de división binaria, sino de perpetua fusión religiosa, de cultos que se mezclaban y se fusionaban, se unían y se separaban, volvían a unirse y a mezclarse de nuevo.

11
EL NACIMIENTO DE LA HEREJÍA

> [Confiando] en el que es un Dios de paz y amor […] combat[e] a los seguidores [de la herejía] con más severidad que a los sarracenos.
>
> Carta del papa Inocencio III (1208)

Su santidad el papa Inocencio III habló con claridad. El 10 de marzo del año de la encarnación de Nuestro Señor de 1208, Inocencio escribió una carta famosa por su tono intransigente. Uno de sus hombres, un legado pontificio llamado Pierre de Castelnau, acababa de ser asesinado en el sur de Francia. Sin embargo, como Inocencio dejaba palmariamente claro, aquel asesinato palidecía en comparación con los otros males que estaban aquejando a la región. Porque allí, señalaba, «[nos] dicen que la fe se ha desvanecido, la paz ha perecido, y la peste herética y el furor del enemigo se han fortificado».[477] Sus palabras ponían de manifiesto que un mal tan espantoso iba a requerir una respuesta terrorífica, e Inocencio exigía que así fuera.

Por consiguiente, «te advertimos con la mayor solicitud y te exhortamos con la mayor insistencia […]», seguía diciendo la carta, a que «no vayas a tardar en hacer frente a tantos males […] y [confiando] en el que es un Dios de paz y amor te empeñes en pacificar a aquellas gentes y, utilizando todos los medios que Dios te revelare, te dediques a destruir la perversión herética, combatiendo con mano fuerte y brazo bien extendido a sus seguidores con más severidad que a los sarracenos, pues son peores que ellos».[478]

Y de ese modo, añadía Inocencio, casi a modo de comentario marginal, los que combatieran y quitaran la vida a los herejes tendrían derecho a quedarse con las tierras de aquellos a los que mataran. En otras palabras, asesinad a los herejes franceses y gozaréis no solo del beneplácito papal y de la recompensa celestial, sino también de un extra de bienes terrenales. Se trataba de una combinación irresistible. Las tropas empezaron a congregarse. La cruzada albigense —lanzada no ya contra un enemigo exterior, sino contra otros cristianos— había dado comienzo.

Muchos de los amargos y sangrientos sucesos que se producirían a continuación se harían famosos, pero incluso en una cruzada notablemente feroz destaca lo que ocurrió en la pequeña ciudad francesa de Béziers. Hacía poco más de un año que Inocencio había enviado su carta, y desde luego había surtido efecto. Un número suficiente de hombres —un número suficiente de «cruzados»— habían respondido a las peticiones del pontífice y habían vuelto su mirada hacia aquella bonita y soleada ciudad, situada en un recodo del río Orb, en el sur de Francia. Los cruzados se habían desplazado hasta allí porque era bien sabido en toda la zona que en Béziers vivían numerosos cátaros; o, mejor dicho, como señala un cronista, la ciudad estaba «toda ella infectada con el veneno de la herejía».[479]

A finales de julio se había reunido fuera de las murallas de la ciudad una hueste de cruzados, que ordenaron a sus habitantes que les entregaran a los herejes, advirtiéndoles de que, de lo contrario, también ellos morirían cuando atacaran. Los de la ciudad se negaron a obedecer. A la mañana siguiente, algunos de ellos se atrevieron incluso a salir gritando y vociferando contra los cruzados con la esperanza de «espantar así al enemigo, como si fueran pájaros en un campo de avena».[480]

Se desencadenó una refriega con los soldados, uno de los cuales perdió la vida, y justo después el ejército se agrupó y atacó en masa. Según cierto texto, quince mil hombres subieron corriendo por la colina y tomaron la plaza en solo una hora.[481] Los curas y los clérigos de la ciudad, al darse cuenta de lo desesperado de su situación, se vistieron con sus ropajes sagrados y mandaron «tocar

las campanas como si fueran a decir una misa de réquiem para enterrar a los muertos».[482] Mientras tanto, los habitantes de Béziers intentaron esconderse en las iglesias, pensando que estarían seguros en ellas. Miles de personas, según se cuenta —hombres, mujeres y niños— se refugiaron en la catedral.[483]

Fue un error colosal. Los cruzados no se detuvieron a las puertas de la basílica, sino que las derribaron. El «refugio» se convirtió en una trampa. Una vez dentro, los soldados empezaron a matar a todos los que encontraban. O, mejor dicho, como señala un cronista, «hasta siete mil» de aquellos «perros sin pudor» fueron exterminados el día de la toma de la ciudad.[484] Y no solo mataron a hombres en edad de combatir. Los cruzados del papa «degollaron a casi todo el mundo, desde el más joven hasta el más viejo de la ciudad, que hicieron pasto de las llamas».[485] Y, como señala con satisfacción el mismo cronista, todo aquel horror no tuvo lugar un día cualquiera, sino «el día de la fiesta de Santa María Magdalena. ¡Qué justa demostración de la Justicia y la Providencia divinas!».[486]

Este cronista en concreto no presupone en absoluto que los cruzados abrigaran duda alguna cuando degollaron y mataron a los habitantes de Béziers, ya fueran viejos o jóvenes. Pero, un poco más tarde, la versión —probablemente espuria, pero no por ello menos elocuente— que ofrece un cronista alemán señala que algunos atacantes tuvieron un instante de vacilación. Para un soldado no resultaba fácil determinar a simple vista la diferencia entre un católico y un hereje. ¿Cómo podían saber a quiénes debían matar?, le preguntaron supuestamente los soldados al abad. Vale la pena señalar con exactitud por qué aquello les causaba tanta angustia: como deja bien claro el cronista, no era porque temieran matar a algún inocente, sino, por el contrario, porque no querían dejar vivo a ningún hereje.

La respuesta que les dio el abad se volvería legendaria: «Matadlos a todos», contestó, pues «el Señor conoce a los que son suyos». Y así, concluye el cronista, «fueron innumerables los muertos en aquella ciudad».[487]

Cuesta trabajo imaginar la historia de Europa sin herejías. Fue la herejía la que movió a aquellas tropas a perpetrar la matanza de Béziers. Y sería la herejía la que llevara unas décadas más tarde a la promulgación de la bula papal *Ad extirpanda* —«Para arrancar»—, que establecía, en un imperturbable lenguaje jurídico, cuánta violencia estaba permitido emplear «para extirpar la peste de la herejía». No hacía falta partir piernas ni romper brazos, estipulaba el decreto papal. Pero, eso sí, un gobernante «deberá obligar a todos los herejes que tenga en su poder […] a confesar explícitamente sus errores».[488]

La herejía cambió la historia de Europa tanto en grande como en pequeña medida. Dio lugar a la creación de la Inquisición y de su amplísima burocracia. Y es que esta institución, que acabaría siendo considerada siniestra hasta un grado casi sobrenatural, tenía unas costumbres curiosamente rutinarias: se reunía todos los martes, jueves y sábados (costumbre que perduró quinientos años); los inquisidores escribían manuales sobre las técnicas de interrogatorio más eficaces y llevaban un registro detallado de sus gastos.[489] Todavía se conserva una lista de lo que costó en 1323 quemar a cuatro herejes en Carcasona. El texto dice:

Leña gruesa - 55 sueldos 6 dineros
Sarmientos - 21 sueldos 3 dineros
Paja - 2 sueldos 6 dineros
Cuatro postes - 10 sueldos 9 dineros
Cuerdas para atar a los reos - 4 sueldos 7 dineros[490]

La herejía marcaría la historia de Europa durante siglos: atizó la hoguera en la que fue quemado Thomas Cranmer y provocó la excomunión de Martín Lutero, y el mero hecho de ser «vehementemente sospechoso de herejía» llevó a Galileo Galilei a permanecer años y años bajo arresto domiciliario «al haber creído y mantenido la doctrina (que es falsa y contraria a las Sagradas y Divinas Escrituras) de que el Sol es el centro del mundo».[491] La acusación de herejía siguió siendo muy grave durante un tiempo

sorprendentemente largo; en 1947 un grupo de obispos ingleses intentó imponer un voto de censura por herejía a un compañero suyo, el obispo de Birmingham, porque había escrito un libro que rechazaba el nacimiento de Jesús del seno de una virgen. El intento de los obispos fracasó, pero el mero hecho de que plantearan aquella censura resulta muy instructivo.[492]

La herejía es tan fundamental en la historia de Europa que cuesta tener presente que muy bien habría podido ser de otra forma. La herejía religiosa no existía antes del cristianismo. La palabra «herejía» —*haíresis*— había existido durante siglos, pero su significado y sus connotaciones habían sido muy distintos. En griego *haíresis* significaba «elección», «opción», y en el mundo helénico la opción no se consideraba algo peligroso.[493] La literatura antigua ha sido sometida a un profundo escrutinio con el fin de comprobar si, antes del cristianismo, la palabra *haíresis* tenía algún tipo de connotación negativa, pero no se ha encontrado ninguna prueba; antes bien, si alguna connotación tiene la *haíresis*, parece que es positiva.[494] Como decía el historiador Marcel Simon, «para los griegos […] la elección de una opción era algo loable, la decisión legítima de adoptar una determinada manera de pensar mediante el uso de la razón humana».[495] Basta echar una ojeada al mundo antiguo y hallaremos a menudo lugares en los que la elección intelectual no solo no era reprimida, sino que se fomentaba activamente. Se dice que, cuando en el siglo II el emperador Marco Aurelio quiso promover la filosofía en Atenas, fundó no ya una cátedra de filosofía, sino cuatro, una por cada una de las principales sectas filosóficas: platonismo, aristotelismo, epicureísmo y estoicismo. Pues ¿quién sabía en realidad cuál era la forma de conocimiento apropiada?[496]

La rapidez con que los escritores cristianos se revolvieron contra la herejía es sorprendente. Al cabo de un siglo de la muerte de Jesús, los autores cristianos empezaron a arremeter contra la elección, esto es, contra la «herejía». En manos de los cristianos, esta palabra griega adquirió un nuevo significado cargado de connotaciones. Absteneos de la «hierba extraña» que es la herejía, decía Ignacio de

Antioquía, un obispo cristiano de finales del siglo I y comienzos del II, pues comprobaréis que los herejes «entretejen a Jesucristo con sus propias especulaciones […] cuando son en realidad como quienes brindan un veneno mortífero diluido en vino con miel. El incauto que gustosamente se lo toma, bebe en funesto placer su propia muerte».[497] La elección entre dos o más opciones ya no es algo loable; es un veneno. Los ataques cristianos contra la herejía habían comenzado, y no cesarían nunca.

En los textos cristianos los herejes dejan de ser personas desde el primer momento. Se convierten, por el contrario, en «veneno» e «infección impura»; son «criminales» y una «presencia impura»; su iglesia es «una prostituta», y ellos son «embusteros», «impostores» y «desgraciados»; una «enfermedad» que se debe «curar», una gangrena que es necesario «amputar», una inmundicia que hay que eliminar. Y sobre todo son «animales».[498] Basta examinar los textos cristianos (y después las leyes) en los que se habla de la herejía y comprobaremos que parecen no tanto obras de teología cuanto tratados de zoología; están llenos de serpientes que se retuercen, de avispas que zumban, de insectos que forman enjambres. En sus páginas los herejes sufren una metamorfosis y forman un enorme y grotesco zoológico; son «escarabajos peloteros» que se «revuelcan en la fetidez», son «cerdos», «lobos» y «fieras salvajes».[499]

Sobre todo, como el propio Satanás, los herejes son serpientes: son víboras y áspides; son el «basilisco que está en el abismo» y, en un caso en concreto, son, con una curiosa precisión, «como la inmundicia reptilesca que sale de los abortos de los huevos estériles de áspides y de otras serpientes».[500] En otras ocasiones, las autoridades cristianas serían más directas al elegir las metáforas: como dice de forma memorable Agustín, los herejes son «pura mierda» (literalmente «estiércol»).[501] Aunque la verdad es que no todos los textos cristianos eran tan duros. En palabras de un obispo más generoso, los que se separaban de la Iglesia eran «indudablemente hermanos nuestros», pero añadía «aunque no buenos».[502]

En general, sin embargo, el tono empleado era despiadado. Surgió así un nuevo género de literatura, la llamada «heresiología», en la cual, con la minuciosidad propia de los naturalistas victorianos, los escritores cristianos clasificaban a los herejes, detallando sus distintas especies y subespecies, distinguiendo sus rasgos y sus costumbres (inequívocamente repulsivas). Una de las obras más famosas de este género la escribió un obispo del siglo II llamado Ireneo. Los títulos de los capítulos fueron añadidos posteriormente, pero, como siempre, nos permiten degustar el contenido no solo de esta obra, sino de todo el género. El capítulo 10 del libro del obispo Ireneo, por ejemplo, lleva el siguiente título: «Los herejes interpretan mal perversamente las Escrituras». Y sigue una afirmación igual de fuerte: «Los herejes se han sumido en la profundidad del error» (capítulo 11). Al igual que la del tremendo capítulo 24: «Los argumentos, cartas y sílabas de los gnósticos son absurdos». El libro termina con el vago capítulo 35: «Se refutan diversas ideas gnósticas».[503] Las heresiologías rara vez mostraban imparcialidad y neutralidad.

Los lectores modernos sabemos que la herejía entró en escena con el cristianismo y no nos sorprende en absoluto su aparición. Pero debería hacerlo, pues supuso un cambio radical. Eso no significa afirmar que el mundo precristiano fuera una utopía en materia de religión; no lo era. Los romanos podían atacar otras religiones —y de hecho a veces lo hicieron— cuando estas sobrepasaban determinados límites sociales. Los propios cristianos, como es bien sabido, sufrieron por ello; aunque no fueron los únicos. El derecho romano podía intervenir y arremeter contra cualquier religión que, a su juicio, amenazara la paz en la tierra o en el cielo. Así pues, los famosos ritos báquicos se proscribieron en Roma en 186 a. C. debido a su carácter orgiástico; también se prohibió la autocastración, practicada por algunas sectas; por otra parte, en 97 a. C. se declararon fuera de la ley los sacrificios humanos. Los magos, a los que se consideraba capaces de causar daño tanto si se creía en sus conjuros como si no, podían ser tratados con una brutalidad espantosa.[504] Posteriormente, en la

violenta época de Diocleciano, también los maniqueos sufrirían castigos tremendos. «Mandamos, pues —dice una ley—, que los culpables y sus cabecillas, junto con sus abominables escrituras, sufran un castigo severísimo y sean pasto de las llamas».[505]

Además, los romanos no eran precisamente tolerantes con otras religiones, tal como les gustaría pensar a las mentalidades actuales. La tolerancia antigua a menudo carece de ese aire piadoso y grave que exige la tolerancia moderna. Desde luego, no cabe decir que Roma permitiera el florecimiento de abundantes religiones porque los antiguos romanos, en su afán de expansión ecuménica, las «toleraran».[506] Sencillamente se trataba de que, en términos generales, las mentalidades clásicas ni esperaban ni deseaban que reinara una homogeneidad religiosa. Como observaba en el siglo V a. C. el historiador Heródoto, había muchísimos dioses, y cada persona prefería siempre a los suyos. «En efecto, si a todos los hombres se les diera a elegir entre todas las costumbres, invitándolos a escoger las más perfectas, cada cual, después de una detenida reflexión, escogería para sí las suyas; tan sumamente convencido está cada uno de que sus propias costumbres son las más perfectas. Por consiguiente —añadía Heródoto—, no es normal que un hombre, a no ser que sea un demente, haga mofa de semejantes cosas».[507]

Varios siglos más tarde, todavía se mantenía esta opinión; lo hacía incluso un personaje tan cínico como Celso. «Grandes diferencias hallaremos en cada pueblo; y, sin embargo, cada uno cree que lo suyo es lo mejor».[508] Pero el alegato más hermoso en defensa de la tolerancia que nos ha llegado de la Antigüedad es el que escribió el senador romano Quinto Aurelio Símaco. «Contemplamos los mismos astros, el cielo es común a todos, nos rodea el mismo mundo —decía Símaco—. ¿Qué importancia tiene con qué doctrina indague cada uno la verdad?».[509] Pero para los cristianos no había nada que importara más, ya que Jesús había dicho: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». No había dicho: «Yo soy uno de los caminos, una de las verdades y una de las vidas».[510] Así pues, para los cristianos más devotos, las otras religiones y las otras formas de cristianismo ya no eran —como habían dicho Símaco y

Heródoto— variaciones de una misma idea; eran errores. Mucho más que errores; eran un mal muy peligroso.

Aquella era una actitud que irritaba profundamente al mundo clásico. ¿Por qué el cristianismo, se preguntaban los autores clásicos, se consideraba a sí mismo tan excepcional? ¿Dónde estaba la prueba de que fuera efectivamente el único camino de salvación? ¿Dónde estaba la prueba de que los relatos cristianos fueran los únicos verdaderos, mientras que las tradiciones religiosas grecorromanas eran, como decía con irritación un escritor antiguo, una mera «ficción […] y una convicción extemporánea»?[511] ¿Qué era lo que demostraba que los cristianos eran más morales que cualquier otra gente? Puede que los cristianos lo afirmaran, pero, como señalaban los autores clásicos que criticaban su actitud, los diez mandamientos que obedecían y de los que tanto alardeaban no tenían nada de nuevos. ¿Qué era eso de «no matarás» o «no hurtarás»? «¿Qué nación hay, por los dioses, que no crea que hay que guardar […] [tales] mandamientos?», decía lleno de exasperación el emperador Juliano, en su crítica a los cristianos.[512]

Los cristianos discrepaban de todo esto, y en los implacables e intimidatorios panfletos que produjeron durante aquellos primeros siglos empezaron a dirigir su fuego retórico contra las viejas actitudes pluralistas que sembraban la duda. En aquellos panfletos cristianos empezaron a ser atacadas no solo la elección —la «herejía»—, sino incluso aquello que podía inducir a una persona a intentar plantearse sus propias elecciones. Los cristianos avisaban de que había que desconfiar de la mera curiosidad. Como sostenía el feroz escritor cristiano Juan Crisóstomo, el verdadero cristiano no necesitaba para nada la curiosidad. «Donde hay fe, no hace falta examinar ni investigar nada […]. Investigar supone excluir la fe. Porque el que investiga todavía no ha encontrado. El que investiga no puede tener fe».[513]

También la filosofía empezó a ser objeto de sus ataques. No por parte de todos los escritores cristianos —algunos siguieron empapándose de ella—, pero numerosos autores fueron mucho menos benévolos. Y con razón: la filosofía antigua a menudo había inculcado la duda en sus cultivadores. Sócrates, que había

presentado la duda en forma de diálogo, había dicho que él era un poquito más sabio que cualquier otro hombre no porque supiera más, sino porque «yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber».[514] Aquella duda era un anatema para el cristianismo. Nombres de filósofos como Platón, Pitágoras y Zenón empiezan a aparecer en los escritos cristianos no para ser elogiados, sino para ser fustigados por su «conocimiento concordante de idolatría, impiedad y ateísmo», entre otros delitos.[515] El escritor cristiano Tertuliano acusaba a la filosofía de ser no solo una herejía más, sino también la madre de todas ellas. Había que acabar con las escuelas filosóficas, afirmaba. ¿Acaso no decía la doctrina de Epicuro que el mundo estaba hecho de átomos y que el alma muere? ¡Qué disparate! ¡Venga ya![516]

El tono podía llegar a ser feroz. El poeta cristiano Prudencio escribió un poema denigrando «las extravagancias del barbudo Platón» y la «maraña de alucinaciones» de la filosofía cínica o las retorcidas cabriolas de Aristóteles. Todos estos filósofos, decía Prudencio, se ven «envueltos en un dudoso y erróneo laberinto».[517] Un autor posterior llamado Gregorio advertía de que los filósofos eran «los extraviados que adoraban a la criatura» —a Satanás, como quien dice— «y no al Creador». Pero como observaba con satisfacción el propio Gregorio, en su época —Gregorio escribía cuando el cristianismo ya había alcanzado el poder político y empezado a ejercerlo— muchos filósofos habían abandonado su «error» por miedo a la coerción.[518]

Los cristianos no rompieron por completo con la filosofía antigua; ni mucho menos. Buena parte de sus invectivas eran pura retórica; la actitud de los cristianos frente a la filosofía antigua fue más complicada de lo que puedan hacer creer aquellas palabras estruendosas. Los escritores cristianos denigraron y desdeñaron la filosofía antigua, sí, pero algunos también la utilizaron, se la apropiaron y de hecho, en un rapto de audacia cronológica, llegaron a afirmar que habían inventado buena parte de ella.(34) Aun así, la retórica era muy importante.

Los escritores grecorromanos contemplaban con incredulidad aquellos ataques de los cristianos contra la filosofía. Una cosa sería

rechazar la literatura y la filosofía de todas las demás culturas porque la tuya fuera superior, pero, según indicaban los críticos del cristianismo, no podía decirse precisamente algo así de las obras de los cristianos. ¿Acaso Dios, preguntaba con su habitual dureza el emperador Juliano, «os ha concedido el principio de alguna ciencia o algún saber filosófico»? Y, en tal caso, ¿de cuál? Desde luego no el de la astronomía, pues «la teoría de los cuerpos celestes ha sido completada entre los griegos, tras haberse realizado las primeras observaciones entre los bárbaros de Babilonia». Ni tampoco el de la geometría, que «tuvo su origen a partir de la medida de la tierra en Egipto y ha crecido hasta su actual magnitud». En cuanto a la aritmética, «empezó con los comerciantes fenicios hasta que adquirió el aspecto de una ciencia entre los griegos».[519] Así pues, preguntaba Juliano, ¿qué rama del saber podían arrogarse los cristianos? Apenas ninguna. Era sumamente desconcertante que los cristianos se obsesionaran en leer sus propios escritos e ignoraran los de los demás. «Sois tan desgraciados e insensatos que consideráis divinos aquellos tratados por los que nadie podría hacerse más sensato ni más valiente ni mejor», decía. En cambio, la filosofía y todas aquellas obras por las «que es posible adquirir la valentía, la inteligencia y la justicia, es[a]s l[a]s devolvéis a Satanás y a los que adoran a Satanás».[520]

Casi todo lo que rodeaba a la obsesión de los cristianos con la herejía dejaba perplejos a los observadores clásicos, que la consideraban algo extraño. Empezando por sus irónicas consecuencias: como los escritores grecorromanos no vacilarían en subrayar, los seguidores de aquel Dios lleno de amor eran muy propensos a destruirse unos a otros con una violencia sorprendente, enzarzándose en disputas increíblemente baladíes. Los cristianos, observaba Celso en tono sarcástico, «cuando se esparcieron en muchedumbre […] se escindieron y separaron unos de otros, y cada uno quiere tener su propio partido».[521] De hecho, casi en lo único en lo que parecían estar de acuerdo, comentaba, era en el nombre de «cristianos».[522] En realidad, pocas veces estaban de acuerdo incluso en eso. Los propios cristianos reconocían la verdad de lo que decía Juliano: como escribía Agustín con tristeza, los paganos

adoraban a muchos dioses, mientras que los cristianos adoraban solo a uno; sin embargo, «ellos tienen muchos dioses y son falsos. Nosotros uno solo, y es el Dios verdadero. Ellos con muchos falsos no tienen división; nosotros con el único Dios verdadero no tenemos unidad».[523] Ni tampoco paz, pues las disputas teológicas podían degenerar con mucha facilidad en enfrentamientos físicos. Según veía con desdén la situación el historiador Amiano Marcelino, que no era cristiano, «ninguna fiera es tan peligrosa para los hombres como los propios cristianos entre sí».[524]

Sin embargo, los cristianos no tardarían en ser peligrosos también para otros. A inicios del siglo IV, el equilibrio de poder en el Imperio romano cambió. En poco tiempo los emperadores cristianos ostentarían el poder en Roma y empezaron a aprobar leyes cristianas. Y, antes de que acabara el siglo, nuevos mensajes empezaron a viajar por las eficacísimas calzadas romanas y en los buques mercantes del Imperio. Esos mensajes provenían de la corte imperial y afirmaban, con palabras tan fuertes como las empleadas en cualquier heresiología, que había que poner fin de una vez por todas a los «funestos misterios», a la «locura» y a la «infección» de los herejes.[525]

12
SOBRE LAS LEYES

> La Venus [es decir, el sexo] accesible y fácil es la que me gusta.
>
> HORACIO, *Sátiras*, I, 2,119

Cuando se quiere saber algo de Roma, se suele recurrir a los escritos de sus grandes hombres. Y con razón. Si leemos las obras de los poetas, los historiadores y los políticos de Roma, nos enteramos de cosas grandes y pequeñas. Nos enteramos de que el Imperio romano tenía que ser un *imperium sine fine*, un «imperio sin fronteras», o eso decía Virgilio.[526] Nos enteramos también de que los concienzudos trabajadores romanos podían llegar a sentirse hartos de preocuparse por la política y soñar —como hacía Horacio— con estar recostado a la sombra de un alto plátano, mientras un esclavo refresca las copas de falerno ardiente con el agua de una fuente viva.[527]

Si leemos las cartas de la época imperial tendremos, a su vez, otra imagen: las ideas personales que un caballero culto comunica a otro. Esas ideas se encuentran recogidas en cartas que dan una impresión tan íntima, tan detallada, que mientras vamos leyendo podemos casi oír el rasgueo del estilete sobre la cera. Consideremos, por ejemplo, la carta que el abogado Plinio el Joven escribió a su amigo, el historiador Tácito, en la que habla de su nueva forma de trabajar. Ese día en concreto, dice Plinio lleno de entusiasmo, en vez de trabajar en su despacho, ha decidido combinar la escritura con el ejercicio y ha salido a cazar un jabalí. Y así «estaba [yo] sentado

junto a las redes, al lado no tenía el venablo y los dardos, sino el estilete y las tablillas de cera». Esto es, mientras esperaba que aparecieran los jabalíes, Plinio trabajaba y escribía. «Es asombroso cómo el espíritu se estimula con el ejercicio físico […]. Por todo ello —concluía Plinio—, cuando vayas de cacería, deberás llevar contigo, según mi parecer, no solo la panera y la botellita de vino, sino también las tablillas de cera».[528]

Esa literatura puede parecer muy íntima; a veces incluso demasiado íntima. Fijémonos en Horacio y su *Sátira* I, 2. A diferencia de algunos de los versos más famosos de este gran autor de frases célebres —«carpe diem» es suya, y también «nil desperandum»; o esta otra sentencia menos grandiosa: «dulce et decorum est»—, es bastante menos probable que las palabras de esta sátira en particular sean inmortalizadas en un imán para la puerta del frigorífico, pues en ella Horacio habla de la pasión y de los límites que un hombre civilizado debería ponerle. Horacio cree que habría que poner freno a los propios sentimientos, pero los métodos utilizados para ello son bastante inesperados. «¿Es que, cuando la sed te quema el gaznate, buscas un vaso de oro? —dice el poeta—. ¿Acaso, si el hambre te aprieta, desdeñas todo alimento, a no ser el rodaballo y el pavo?». Pues bien, añade Horacio, «cuando se te hinchan las ingles, y si tienes a mano una sierva o un joven esclavo nacido en la casa, con los que puedas pasar de inmediato al ataque, ¿preferirás reventar del aprieto? Yo no, porque la Venus accesible y fácil es la que me gusta».[529]

Si leemos las obras de san Agustín, escritas cuatro siglos después, nos encontraremos con un mundo tan vivo que casi podemos olerlo. En su caso, en su ciudad natal de Tagaste, en el norte de África, la sed que provoca el sol en los cuerpos jóvenes es fortísima, podríamos decir que es casi un arma: las nodrizas prohíben a los niños de su ciudad beber agua para que aprendan a ser fuertes y sepan lo que es el autodominio.[530] En los escritos de Agustín, el mar es un sueño lejano; los niños de su tierra, con solo ver el agua en una pequeña copa, ya pueden imaginar el mar. Agustín sería totalmente incapaz de imaginar el sabor de las fresas y las cerezas hasta que fuera a Italia y las probara.[531]

El ambiente moral de este mundo —debido a la presión del cristianismo— empieza a resultar también cada vez más árido. Era un mundo en el que el sexo se había convertido de repente en algo complicado; un mundo en el que un muchacho podía ir a los baños con su padre y avergonzarse al darse cuenta de que este, como le ocurrió a Agustín, lo veía «pubescente […] y revestido de inquieta adolescencia». Y quizá le resultara más embarazosa todavía la reacción de su madre. «De aquí el sobresaltarse ella con un santo temor», como señala Agustín, al tener noticia de aquellos signos (fueran cuales fuesen; a pesar de los esfuerzos de los especialistas, nadie está seguro de cuáles eran). «Quería ella —y recuerdo que me lo amonestó en secreto con grandísima solicitud— que no fornicase y, sobre todo, que no adulterase con la mujer de nadie».[532] Era aquel un mundo de frutos que eran tentadores, pero que estaban prohibidos; era un mundo en el que un hombre podía rogar a Dios que lo hiciera casto, «pero no ahora».[533]

Con todo, si de verdad queremos conocer lo que es un imperio, no debemos leer los suspiros de sus poetas ni las confesiones de sus grandes hombres.[534] Si de verdad queremos entender lo que pasa, saltémonos las elegantes odas, los epodos, las epopeyas y las epístolas, y fijémonos en sus leyes. No son literatura bonita. No son elocuentes ni poéticas, ni tienen hermosas palabras. Son monótonas y cotidianas, repetitivas y terminantes, y sus temas son prácticos hasta resultar aburridos. Hablan de cálculos de bases imponibles y de exenciones fiscales, de recaudadores de impuestos y de recaudaciones del fisco. Hablan del precio del pescado, del precio del pan en Ostia o del suministro de grano en Cartago. Hablan de cerdos, de vino, de ganado vacuno, de marineros y de panaderos, de traperos y de hombres malos. Y son absolutamente fascinantes.

Esas leyes antiguas, con la torpeza de su estilo jurídico, cuentan una historia tan elocuente como la que pueda narrar cualquier poema épico, y en muchos sentidos bastante más franca. Tratan de las personas no como les gustaría ser vistas, sino que abordan el mundo romano, aburrido, fastidioso y pendenciero, tal como era en realidad… o como la ley creía que debía ser. Estudiar las leyes romanas es mirar por detrás de la cortina, ver lo que hay detrás de

las escenas cuidadosamente elaboradas de sus poetas, detrás de los montajes de sus oradores, escudriñar el funcionamiento en bruto, entre bastidores, del grandioso teatro del Imperio. Cojamos cualquiera de los dos manuales de derecho que produjo el Imperio romano —el Código Teodosiano, del siglo V, y el Código de Justiniano, del siglo VI— y entre nuestros dedos veremos surgir otra Roma, una más escabrosa, más pobre, más dura y más brutal.

Esas grandes colecciones de leyes (para ponerlas encima de la mesa de una biblioteca es preciso, incluso hoy día, utilizar las dos manos y un poco de concentración) están divididas en libros, luego en títulos y estos a su vez en subtítulos, cada uno con su correspondiente epígrafe, y todos ellos nos cuentan muchísimas cosas. Esos títulos contienen decretos escritos con una claridad jurídica tajante. El título 9 del libro IX, por ejemplo, trata de las «Mujeres que se han casado con su esclavo»; por su parte, el título 10 del libro V versa sobre «Los que acogen a recién nacidos comprados para criarlos» y en el título 8 del libro IX se explica lo que le pasaría a «Quien corrompiera a la muchacha de la que fuera tutor» (en resumen, una serie de asuntos a cual más sórdido). El título 14 del libro VIII trata sencillamente (y de forma harto graciosa) «De los hijos ingratos».

Esas leyes hablan de un mundo mucho más violento que aquel que reflejan los personajes privilegiados de la literatura latina. Es un mundo de degüellos e infanticidios, un mundo que sabe de asesinatos y parricidios, de violaciones y palizas, de robos y atracos. Es un mundo que se preocupa no ya por el vino que resulta más agradable beber a la sombra de un plátano, sino que medita acerca del grado de violencia que debería usarse en la «aplicación de medidas disciplinarias a los esclavos» (en resumen: el que a cada uno le plazca, hasta el punto incluso de darle muerte, siempre y cuando se trate de una muerte «accidental»).[535] No es un mundo de poetas que se aburren a la orilla de un río; es un lugar más duro, en el que los padres venden y matan a sus hijos con la suficiente frecuencia como para que la ley tenga que dar su opinión sobre semejantes asuntos. Es un mundo de aflicciones, de pasiones y de

pesares que va mucho más lejos que las plumas de los hombres cultos y que, de no ser por la meticulosidad jurídica de Roma, casi habría desaparecido de las páginas de la historia.

Y, aunque tenga momentos de benevolencia, es también un mundo cruelmente vengativo. Al margen de la violencia que pudieran emplear los bandidos, los salteadores y los asesinos, esa crueldad seguramente palidecería ante los castigos que reservaban para todos ellos las leyes romanas. El parricida —el maléfico individuo que mata a un pariente próximo, sobre todo al padre o a la madre— no será «sometido a la acción de la espada o del fuego ni a ningún otro castigo habitual», decía el título 15.1 del libro IX. Los padres conscriptos del Senado no deseaban que el parricida sufriera un castigo tan sencillo. Antes bien, como prescribía la ley antigua, el hombre que cometa semejante delito «sea encerrado en una bolsa de cuero cuya boca habrá sido cosida y, confinado en su mortal estrechez, goce de la compañía de las serpientes. Según lo permitan las características de la región, sea arrojado al mar, si se halla cerca, o a algún río, para que, vivo aún, empiece a carecer del goce de los elementos, de modo que se vea privado del cielo mientras viva, e igualmente de la tierra cuando haya muerto».[536]

Es un mundo que se estremece ante la idea del castigo, en el que los agraviados ansían tomarse la justicia por su mano. En el título 14.2 del libro IX se explica que si «un salteador nocturno pretende atracar a algún caminante o la casa de cualquier persona» y la víctima se resiste, incluso mediante el uso de armas, o «resulta muerto como consecuencia de su temeridad», especifica la ley, nadie podrá reclamar la muerte del bandido. Sencillamente, habrá recibido «la muerte con la que él mismo amenazaba y se habrá encontrado con aquello que pretendía hacer» a otros.(35) Las leyes que tenían por objeto defender la castidad de las mujeres son muy numerosas y curiosamente violentas. Según se explicaba en el título 9 del libro IX, las mujeres que «se unieran» con sus esclavos y mantuvieran con ellos una relación clandestina «incurrirán en la pena capital», mientras que «el sinvergüenza será dado a la hoguera». En otro momento la ley estipula que cualquier esclavo que cometa una violación o ayude a perpetrarla «sea quemado en la hoguera sin que

se haga distinción de su sexo».[537] Si una nodriza hubiera aconsejado a su pupila incurrir en su extravío, «introdúzcanle en la boca y en la garganta plomo fundido, para que sea cerrada merecidamente la parte de su cuerpo que se sabe que proporcionó la incitación al delito».[538] Otros castigos añadían un tormento psicológico más retorcido: si una mujer mantenía una relación con un esclavo y luego este la delataba, el esclavo era liberado, mientras que ella se veía privada del contacto con su propia casa y, además, tendría que «llorar la ausencia de su amado».[539]

Como ponen de manifiesto las leyes, el mundo de la Roma del siglo IV se caracterizaba por unas jerarquías sociales muy rígidas. Los citados códigos de leyes hablan de unas diferencias de clase muy marcadas, y en las cláusulas anexas se cuela toda clase de esnobismo social. Hay edictos sobre quién puede montar a caballo (los soldados veteranos pueden hacerlo; los pastores no pueden de ninguna manera); sobre los colores que se pueden lucir en el atuendo (ni la púrpura imperial ni los hilos de oro); sobre quién puede llevar joyas (por supuesto, las actrices lo tienen prohibido); sobre los tejidos que se pueden utilizar en la indumentaria, y sobre el aspecto propio de un extranjero que se puede tener (no mucho).[540] «Mandamos —dice bruscamente una ley— que no se permita a nadie llevar el cabello demasiado largo» dentro de la ciudad de Roma, y que un esclavo no pueda llevar prendas de piel. «Que dentro de la ciudad de Roma —añade otra— nadie lleve calzas ni botas».[541] Si tener el aspecto de un greñudo bárbaro del norte (pues eso era lo que esas leyes pretendían impedir) resultaba inaceptable, tenerlo más elevado al que correspondía según el rango de cada uno era aún peor. Según afirma una ley particularmente caprichosa, «nadie llevará bordados de oro, ni en la túnica ni en las prendas de lino».[542] Como dice el misterioso título 7.12 del libro XV, las actrices de pantomimas y las mujeres «que sacan lascivamente provecho de su cuerpo» tienen prohibido utilizar en público el atuendo de las vírgenes consagradas a Dios (disfrazarse de monjas).[543]

Como es natural, al igual que cuando se lee cualquier cuento, el lector del Código Teodosiano debería estar muy atento. Las leyes, como cualquier otro escrito, pueden simplemente adoptar una pose. Pueden ser culpables también de postureo, de ofuscación o de mera fanfarronería. Además, su relación con la vida real no está clara: el hecho de que se promulgue una ley no significa que se ejecute, pues las prescripciones del Código Teodosiano no eran tanto órdenes de actuar cuanto permisos para hacerlo en el ámbito local. (Y se elaboraron de un modo bastante poco sistemático; unas se publicaron como edictos, pero muchas se publicaron nada más que para aclarar las preguntas de los magistrados locales). Han sido comparadas con las modernas licencias de armas, e indudablemente eran un poco como estas por lo que se refiere a su utilización; unos magistrados las emplearían con un entusiasmo combativo, mientras que a otros no les interesarían lo más mínimo.[544] De modo que las leyes no nos lo cuentan todo. Pero sí que nos dicen algo. Y la última sección del Código Teodosiano nos dice mucho acerca del modo en que el Imperio romano empezaba a ver la religión.

El mundo religioso del Imperio romano estaba cambiando. En 312, antes de entablar batalla, un emperador llamado Constantino miró al cielo y vio «un trofeo en forma de cruz, construido a base de luz y al que estaba unido una inscripción que rezaba: *con este* [signo] *vence*».[545] Tal vez no fuera el más pacífico de los sentimientos cristianos, y lo cierto es que los cristianos de épocas posteriores (aunque curiosamente no los primeros) se sentirían un poco avergonzados de él. Había dado comienzo el llamado «triunfo del cristianismo». Los cristianos celebrarían este momento —y no es de extrañar que así lo hicieran— durante siglos. Unos años antes, algunos cristianos habían experimentado una violencia brutal e incluso el martirio a manos de las autoridades romanas. La visión de la cruz envuelta en llamas en el cielo y la conversión de un emperador a su causa supusieron una transformación casi increíble de su suerte.

Sin embargo, la visión propiamente dicha fue menos extraordinaria de lo que algunos cristianos de épocas posteriores habrían podido suponer. Por lo pronto, aquella no era la primera

revelación celeste que había tenido Constantino. El futuro emperador —Constantino Isapóstolos, «Igual que los Apóstoles», como sería llamado posteriormente— había gozado de otra visión celeste un poco antes, cuando estaba de viaje —en esta ocasión en la Galia—, y una vez más le prometió un éxito militar.

La principal diferencia era que, en esa primera ocasión, la divinidad que se le había aparecido no había sido el Dios cristiano, sino el mismísimo Apolo, el dios «pagano» del sol. Un día, cuando Constantino se dirigía a visitar un santuario, tuvo una visión extraordinaria y, como diría un escritor, «viste […] a tu Apolo, acompañado de la Victoria, que te ofrecía unas coronas de laurel».[546] Un poco más tarde, en 313 —después de la visión del Dios cristiano—, fueron acuñadas unas monedas en las que aparecía una representación del sol, y una en la que se veía a Constantino de perfil y, junto a él, a «su» dios Apolo.[547] Esa visión sería bastante menos elogiada por sus posteriores cronistas cristianos.

Fijémonos en la visión de Constantino no ya en el marco de la historia del cristianismo, sino en el de la historia de Roma y empezará a resultarnos mucho menos extraordinaria. En un imperio maleable desde el punto de vista religioso, las religiones ascendían y caían, obtenían el apoyo imperial y lo perdían, y las visiones aparecían y desaparecían ante un emperador tras otro. Incluso Augusto, el más sensato y astuto de los políticos, llegó a tener una. Al igual que Constantino, Augusto vio una aureola celestial en un momento muy conveniente desde el punto de vista militar: siendo todavía muy joven, poco después de la muerte de Julio César en 44 a. C., «al entrar en Roma a su regreso de Apolonia después del asesinato de Cesar, un círculo semejante al arcoíris rodeó de repente el disco solar en el cielo, sereno y despejado».[548]

A finales del siglo III, menos de cincuenta años antes que Constantino, el emperador Aureliano también había tenido una visión prodigiosa, otra vez más o menos en el oportuno momento de librar una batalla, pero el que se apareció fue un dios distinto. En esta ocasión fueron las tropas de caballería de Aureliano las que se sintieron reanimadas por una «imagen divina» en el curso de la

batalla; después, el propio Aureliano visitó un templo y «allí descubrió la misma imagen divina que vio que le ayudaba en el combate».[549] Cuando Aureliano regresó a Roma, construyó en la ciudad un templo dedicado al sol. Posteriormente, el cumpleaños del Sol Invicto se celebraría el 25 de diciembre.[550]

Los dioses del sol y los dioses de la luz eran muy populares entre los emperadores romanos. Cuando apareció el cristianismo, sus críticos lo vieron como una continuación banal de esa costumbre; de hecho, en el cristianismo primitivo era tan abundante la imaginería del sol que un escritor cristiano tendría necesidad de defender a sus correligionarios de las acusaciones que les hacían de que no eran más que simples adoradores del sol; y tales acusaciones se verían reforzadas por la celebración de sus cultos el domingo (en latín *dies solis*, «día del sol») y su tendencia a orar volviéndose hacia el este.[551] A veces hasta los propios cristianos darían la impresión de que se sentían un tanto confusos. Un curioso mosaico del siglo III encontrado en la necrópolis vaticana muestra a Jesús representado como Helios, el dios del sol, con los típicos rayos de esta divinidad saliéndole de la cabeza y conduciendo su carro.[552]

Que un emperador abrazara el culto de un dios de la luz no tenía nada de nuevo. Unos cincuenta años antes de Aureliano, un emperador extraordinariamente depravado, Heliogábalo, del que se decía que en sus cenas servía guisantes aderezados con piezas de oro y que mandaba que lo pasearan montado en un carro tirado por cuatro mujeres desnudas, ya había introducido en la capital el culto de un dios sirio del sol. Luego —o al menos eso se contaba— se había circuncidado y había empezado a abstenerse de comer carne de cerdo, siguiendo los preceptos de su religión. Su deseo, o al menos eso diría un historiador posterior, era «que en Roma no se adorara a ningún otro dios más que a Heliogábalo».[553] Otros emperadores llegarían a fomentar el culto de panteones enteros; en 361, muerto ya Constantino, accedió al trono imperial su sobrino Juliano, que intentó resucitar el culto de los viejos dioses «paganos» que su tío había menospreciado.

Juliano fracasó donde Constantino había triunfado. El motivo habría que buscarlo tanto en el cielo, como tal vez sostengan los textos antiguos, como en la tierra. Aunque las divinidades fueran inmortales, los emperadores que las patrocinaban solían ser menos afortunados que ellas. Por más pompa y lujo de los que pudieran gozar los emperadores romanos, lo cierto es que eran hombres marcados por el destino: el 62 por ciento de ellos tuvieron una muerte violenta. Un gladiador romano tenía más probabilidades de sobrevivir a un combate que un emperador de disfrutar de un final pacífico de su reinado.[554] Una breve ojeada a la vida de los emperadores mencionados permitirá confirmar esa pauta: Aureliano fue asesinado al cabo de cinco años de reinado; Heliogábalo (como no habría podido ser de otro modo y para alivio de la mayoría) murió asesinado y solo ostentó el poder cuatro años, mientras que Juliano —del que un obispo cristiano diría despectivamente que no fue «más que una nube que se disipa enseguida»— murió estando en campaña, tras menos de dos años en el trono. Las reformas que intentó introducir Juliano quedaron inconclusas; el imperio volvió al cristianismo y en la actualidad todavía se conoce al emperador con el despectivo título cristiano de Juliano el Apóstata, esto es, «el desertor» o incluso, dada la saña que comportaba el epíteto, «el traidor».

Su tío Constantino, en cambio, vivió muchísimo. Cuando murió, había reinado durante tres décadas. Lo que hubo de diferente en él no fue, pues, que tuviera una visión de carácter religioso ni que introdujera el culto de un nuevo dios, ni que se pusiera a favor de una excéntrica divinidad oriental; todos esos rasgos eran perfectamente habituales. La diferencia que supuso Constantino fue que tuvo una vida muy larga, y al vivir tanto tiempo cambió el destino de Roma y del Imperio —y por ende de Europa— para siempre.

Pese al dramatismo de la conversión de Constantino, si examinamos cronológicamente el Código de Teodosio, los testimonios de que había algo que empezaba a cambiar en el Imperio romano son al principio muy escasos. Es bien cierto que durante los primeros años que siguieron a la ascensión de

Constantino al trono podemos apreciar algunos tratos de favor a los cristianos desperdigados por aquí y unos cuantos cachetitos contra los «herejes» cristianos y contra los paganos por allá, pero no mucho más. Luego, de repente, en 326, aparece una nueva ley.[555] «Los privilegios que se han concedido en lo tocante a la religión —dice escuetamente esta norma— deben beneficiar únicamente a los que observan la fe católica. Es además nuestra voluntad que los herejes [resulta curioso que este término se utilice ya como categoría jurídica] y los cismáticos no solo sean ajenos a estos privilegios, sino también que se vean limitados y sometidos a diversos servicios obligatorios».[556]

Esta ley no tiene nada de extraordinario. Concede algunos pequeños privilegios a los clérigos católicos y prevé unas pequeñas penas para todos los demás. Está muy lejos de ser una medida coercitiva; no habla de violencia ni de castigos evidentes, ni de encerrar a nadie en una bolsa de cuero con la boca herméticamente cosida, ni de verterle a nadie plomo fundido en la boca. Es escueta y breve. Y no es más que el comienzo de una revolución religiosa.

13
LAS RAZAS DE MONSTRUOS HERÉTICOS

> Todas las herejías prohibidas por las leyes tanto divinas como imperiales cesarán para siempre.
>
> Código Teodosiano, agosto de 379

El alba de la nueva era cristiana deslumbraría a los historiadores durante siglos. Cuando Constantino alcanzó el poder, afirmó el historiador cristiano Eusebio, «un día esplendoroso y radiante, sin que nube alguna le hiciera sombra, iba iluminando con sus rayos de luz celestial a las iglesias de Cristo por el universo entero».[557] La literatura de esta época resplandece de alegría. El momento en el que un emperador favorable al cristianismo se sentó por primera vez en el trono de Roma fue un periodo de «solemnes fiestas. Todo estallaba de luz».[558] Y así, «los que antes andaban cabizbajos se miraban mutuamente con rostros sonrientes y ojos radiantes, y por las ciudades, igual que por los campos», todo eran danzas y cantos. En consecuencia, «se eliminaba de entre los hombres todo miedo a los que antes los pisoteaban».[559] Según Eusebio, las leyes se volvieron más benignas en esta nueva era. «Por consiguiente, se desplegaban por todo lugar disposiciones del victorioso emperador llenas de humanidad y leyes que llevaban la marca de su munificencia y verdadera piedad. Expurgada [fue] así toda tiranía».[560]

Eusebio nos cuenta una historia. El Código Teodosiano nos cuenta otra. Si lo leemos atentamente, aparece ante nuestros ojos un mundo muy distinto. No ya el jubiloso mundo de Eusebio, sino uno

opresivo en el que poco a poco se elimina primero una libertad y luego otra. Puede que al comienzo se promulgaran «disposiciones llenas de humanidad» y leyes que ponían de manifiesto una «verdadera piedad» en aquel mundo que empezaba a cristianizarse, pero al cabo de cincuenta años puede verse con toda claridad que el ambiente jurídico de Roma se había ensombrecido. Y entre aquellos para los que esta época sería la más oscura estaban los llamados «herejes».

Al principio, como ocurriría con la citada ley de 326, las señales de que las cosas estaban cambiando un poco fueron escasas; un pescozón aquí, una confiscación allá. Y luego, de repente, en agosto de 379, transcurridos apenas cincuenta años de dominación cristiana, el tono cambia. «Todas las herejías —estipula la ley— prohibidas por las leyes tanto divinas como imperiales cesarán para siempre».[561]

Poco después los herejes tendrán prohibido edificar iglesias y otorgar testamento, y se les «aplicarán la pena capital y un castigo implacable».[562] Se les impusieron multas, al principio de poca cuantía, pero pronto cada vez más altas. Los herejes tendrían que pagar veinte libras de oro, y luego la suma iría subiendo a treinta, a cuarenta y a cincuenta.[563] La violencia empezaría a aparecer en las leyes. Los que facilitaran que se celebraran reuniones heréticas en terrenos de su propiedad serían «azotados con látigos reforzados con plomo», como decía una ley de 405, y luego desterrados.[564] Los que permitieran a los clérigos herejes predicar en sus tierras, las perderían y tendrían que pagar diez libras de oro. Si el individuo en cuestión no se presentaba a pagar la multa, se le «dará una paliza y será deportado».[565]

Y las disposiciones no acabaron aquí: debían llevarse a cabo «flagelaciones con frecuencia», para recordarle a la gente sus errores y conseguir que desistieran de ellos; el hereje debía ser «detenido y azotado con látigos reforzados con plomo», mientras que si alguien «sedujera» a una persona libre de nacimiento o a un esclavo para que abandonase el culto de la religión cristiana por alguna «secta o rito nefando, sea castigado con la pena capital».[566] Después la ley se endureció todavía más; en adelante, los

herejes serían perseguidos activamente. El nuevo régimen cristiano animaba a la gente a espiar a sus vecinos, delatarlos y denunciarlos: «Así, pues, nombre tu Excelsitud investigadores, abra un tribunal y acoja a los delatores y denunciantes».[567] Los herejes más aborrecidos «serán sacados de todos los escondites de esta ciudad […] [que] serán registrados celosamente».[568] A los herejes que en su «vesania» se atrevieran a seguir celebrando sus cultos «se les impondrá el suplicio más severo previsto por Dios y por las leyes».[569]

No solo los herejes, sino también sus libros, serían castigados. «Mandamos que los libros que contengan la doctrina y la materia de todos sus crímenes —prescribía una ley de 398— sean buscados con la mayor astucia y en el ejercicio de la autoridad debida, y entregados de inmediato para ser quemados sin dilación bajo la supervisión de los jueces».[570] Y, lo que resulta todavía más espantoso, «si alguien es condenado por haber ocultado cualquiera de esos libros […] sufrirá la pena capital, por guardar libros y escritos dañinos y ser culpable del delito de magia».[571]

Algunas leyes del Código de Teodosio tienen como objetivo a determinados grupos religiosos, en particular la «astucia maligna» y la «locura» de los herejes, o la «vesania» de los paganos, o la religión «salvaje» y «vil» de los judíos.[572] Otras son más generales. Por ejemplo, el título 4 del libro XVI, que trata «De aquellos que disputan sobre la religión». Según dice, «no debe haber ocasión de que nadie se presente ante el público a disputar sobre religión o a discutirla o a dar consejos sobre ella». Si alguien se atreviera a hacerlo, como deja bien claro la legislación, lo lamentaría. Pues «si después de todo esto, movido por su grave y condenable osadía», quebrantara esta ley, el individuo en cuestión sería «reprimido con la correspondiente pena y el castigo adecuado». Otra ley establecía que quienes insistieran en «discutir» sobre religión en público «pagarán con su vida y con su sangre como autores del delito de alta traición».[573]

Quizá la ley más inquietante de esta época sea una tan sencilla como siniestra que estipula: «Celébrese en todas partes el nombre

del Dios único y supremo».[574] Resulta muy revelador que fuera preciso aprobar semejante ley. Eusebio y otros historiadores cristianos posteriores daban por supuesto que la alegría por la conversión de Constantino fue casi universal; todo temor había desaparecido, toda tiranía había sido expurgada. Como Milton y Gibbon harían después, ellos también daban por descontado que el mundo entero había estado aguardando aquel momento.

Semejante idea es sencillamente inexacta. Es cierto que la alegría que sintieron muchos cristianos por la ascensión al poder de su nuevo emperador debió de ser inmensa; su número, sin embargo, no lo era. Como siempre, se necesita cautela; en el mundo antiguo resulta difícil disponer de cifras fiables. Es bien sabido que en la Antigüedad no había estadísticas y, aunque las hubiera habido, no habría sido del todo evidente qué era lo que se contaba, pues tampoco estaba muy claro qué quería decir en aquella época lo de ser «cristiano». Si ahora resulta difícil abrir ventanas con vistas al alma de las personas, no digamos ya lo que supondría hacerlo dos mil años atrás. Aun así, se han hecho cálculos para determinar cuántos cristianos había cuando Constantino se convirtió y la cifra es pequeña: a comienzos del siglo IV es probable que solo hubiera en el Imperio seis millones de personas que fueran cristianas, en torno al 10 por ciento.[575] El 90 por ciento de la población no lo era. Y cuesta trabajo imaginar que ese 90 por ciento restante estuviera tan contento como dice Eusebio.

Eso es importante. Lo que sucedió cuando Constantino alcanzó el poder no fue, por tanto, que la mayoría se liberase del yugo de la tiranía de una minoría pagana, como se imaginaron Eusebio e innumerables autores después de él. Más bien sería lo contrario. Cuando Constantino accedió al trono, la mayor parte de la población no era cristiana; o no lo era como es debido. Lo que ocurrió a lo largo del siglo siguiente fue que la ley intentaría hacer que lo fuera. Porque, como decía una simple ley, debía ser defendido «el honor insaciable» de la religión católica.[576]

A pesar de toda esa inflamada retórica, no todo el mundo se habría convertido a la fuerza; antes bien, muchos lo habrían hecho

voluntariamente, atraídos por la bondad de gran parte de la doctrina cristiana y por los actos de los propios cristianos. En aquellos tiempos, como en la actualidad, muchos cristianos prometían no solo el pan del cielo, sino también el de la tierra. Desde los primeros momentos, los cristianos fueron conocidos por sus obras de caridad, por su apoyo a las viudas y a los huérfanos y por repartir comida entre los hambrientos.

Sin embargo, tanto altruismo no impresionaría a todo el mundo; como observó el emperador Juliano en términos muy poco generosos, los cristianos eran como los traficantes de esclavos. «Así como a los niños engañados por un pastel, al darles dos o tres veces de él los convencen a seguirlos», decía Juliano, los cristianos escondían otras intenciones detrás de su aparente bondad. Como los traficantes de esclavos, «después, cuando se han alejado de sus casas, los arrojan en una nave y los venden, y lo que parecía un corto placer se convierte en toda una amarga vida futura».[577]

Estas leyes son indudablemente feroces y agresivas. Pero los historiadores, tanto antiguos como modernos, han solido fijarse en ellas solo por encima.[578] Como señaló G. E. M. de Ste. Croix, «entre los cristianos, como es natural, suele hacerse el mayor hincapié en las persecuciones sufridas por el cristianismo, y se pasan por alto con toda facilidad las persecuciones mucho más generalizadas, duraderas y a menudo eficaces, de las que ellos hicieron objeto a los paganos, los judíos, los maniqueos, y a los seguidores de otras sectas cristianas distintas de la suya».[579] Incluso hoy día, son los romanos los que se han hecho famosos como infames perseguidores, mientras que los cristianos son conocidos como los perseguidos. Pero, a pesar de la infamia que los acompañaría después, los ataques de los romanos contra los cristianos fueron tardíos, esporádicos y francamente ineficaces. El cristianismo creció, creció y creció bajo el dominio de los romanos, hecho que llevó a De Ste. Croix a decir con malicia que la llamada «persecución» de los romanos había sido «demasiado poca y demasiado tardía».(36) También los cristianos persiguieron, pero fueron mucho más eficaces.

Pero quizá la mejor forma de aclarar las distintas actitudes de esta época no sea polemizar por términos tan abstractos como «tolerancia», sino coger el toro por los cuernos y plantear claramente la cuestión. En otras palabras, la mejor manera de comprenderlas quizá sea salir a dar un paseo por Roma. O, mejor dicho, dos paseos, primero uno y luego otro unas décadas después.

La primera Roma por la que hay que deambular es la del periodo precristiano, aproximadamente la de 280 d. C. El que se pasea es el emperador Constantino, que por aquel entonces no debía de ser más que un niño. Si el pequeño Constantino hubiera recorrido la ciudad saliendo del Foro, como ha señalado el historiador A. D. Lee (que sugirió este callejeo), habría pasado ante un edificio religioso tras otro. En ese hipotético paseo, el joven Constantino quizá se hubiera detenido ante el gran templo de Júpiter, «el edificio más majestuoso de todo el mundo», como afirmó el historiador Amiano Marcelino, o habría visto el templo erigido en honor del divino Vespasiano, el emperador que había devuelto la vista al ciego y había curado al cojo.

Si hubiera abandonado el Foro y subido a la cercana colina del Palatino, habría pasado ante varios templos dedicados a Apolo (otro sanador). Si hubiera girado hacia el sur, habría podido ver un templo dedicado al dios Mitra, cuyo sombrío interior contenía una misteriosa inscripción que hacía alusión a la salvación a través de la sangre derramada.[580] Si hubiera seguido andando, habría pasado ante un templo de Isis, otra divinidad oriental cuyo culto prometía la salvación, así como diosa madre que solía aparecer representada llevando en el regazo y amamantando al niño Horus. (Se ha pensado que esas imágenes habrían influido en las representaciones de la Virgen María con el Niño Jesús, incluida la famosa imagen de Jesús y María del *Libro de Kells*, la más antigua que se conserva en un manuscrito de la Madre con el Niño en esta postura en particular).[581]

Continuando este recorrido, tras pasar por delante de aquel templo, el joven Constantino habría visto también un templo dedicado al Sol Invicto, cuya fiesta celebrada en pleno invierno a la luz de las velas llevaría a un copista cristiano de época posterior a

sugerir que sus correligionarios se habían adueñado de aquella fecha para la fiesta que ellos celebraban también en invierno en honor de su propio salvador luminoso. Además de ver todos esos santuarios, es casi seguro que Constantino habría pasado ante las iglesias domésticas, menos ricas y menos espectaculares, pertenecientes a cristianos de todo tipo.

En aquel primer paseo imaginario Constantino habría pasado ante un templo tras otro, ante un dios tras otro: ante divinidades masculinas y femeninas, ante divinidades orientales y egipcias; ante dioses sanadores y salvadores, nacidos de mujeres mortales y dioses inmortales, o que habían regresado de entre los muertos. Un panteón clamoroso que daba testimonio de un milenio o más de expansión religiosa, de asimilación y de inmigración.

Pero imaginemos ahora por un momento a otro muchacho o a otra chica que intentara dar ese mismo paseo por las calles de la urbe, solo que esta vez unos cien años después, tal vez en 390. Para entonces habría pasado poco menos de un siglo de dominación cristiana, y el paseante en cuestión se habría encontrado con una ciudad profundamente distinta. Durante aquellos primeros cien años, no solo habían sido aprobadas leyes contra los herejes y los judíos, sino también contra las antiguas religiones de Roma y contra sus templos. Porque en las décadas de 380 y 390 las leyes de Roma se habían convertido en lo que se ha llamado un «monstruo normativo», todo un cuerpo de preceptos, como dice el profesor Brent D. Shaw, «cuya finalidad específica era la represión de todos los ritos, los centros de reunión ceremoniales y el personal religioso de los no cristianos».[582] La elección de opciones —la herejía— había empezado a ser eliminada.

De modo que nuestro paseante imaginario habría pasado todavía por delante de un templo tras otro, pero todos ellos le habrían parecido muy distintos, todos habrían tenido de hecho un aspecto muy diferente. En las décadas de 340 y 350, poco tiempo después de la instauración de la dominación cristiana, habían sido aprobadas leyes que ordenaban el cierre de las puertas de todos los templos «en todas las ciudades y la prohibición de acceder a su interior, con el fin de negar a todos los perdularios la ocasión de cometer

pecado».[583] Puede que también hubiera desaparecido parte de su grandeza: Constantino había ordenado que se retiraran las puertas de muchos templos, que las tejas de su techumbre fueran eliminadas, que se quitaran sus resplandecientes imágenes sagradas y se fundiera su revestimiento de oro para ser añadido al fisco, con el fin de refutar «el fraude del inveterado error pagano» (y, como señalarían irónicamente los más críticos, rellenar las arcas del tesoro).[584] Los templos tendrían que soportar una carga imaginaria muy distinta, pues la ley no solo ordenaba que todos fueran cerrados, sino que además afirmaba taxativamente que quien se atreviera a entrar y celebrar un sacrificio en ellos sería abatido por una «espada vengadora».[585]

El debate sobre quién era y quién no era tolerante en el mundo antiguo es harto difícil. Bien es cierto que la Roma «pagana» no había hecho gala de una verdadera «tolerancia» en el heterogéneo sentido que tiene este término en la actualidad; en muchas ocasiones, no había mostrado tolerancia alguna.

Y, sin embargo, lo tolerado había sido mucho. En términos generales, la actitud precristiana ante la religión había consistido en aceptar «todo menos…». La actitud cristiana, en cambio, era más bien una especie de no aceptar «nada excepto…». En la época de ese segundo paseo, después de un siglo de dominación cristiana, casi todas las religiones, excepto el cristianismo católico, habían sido declaradas fuera de la ley. Eso no quiere decir que esas otras religiones no fueran practicadas, sino que, si lo eran, en muchos casos era bajo la amenaza de castigo, posiblemente incluso so pena de muerte. La elección de opciones religiosas —la «herejía»— había sido criminalizada.

Por supuesto, resultaba más fácil promulgar las leyes que hacerlas cumplir, y muchas de ellas fueron ignoradas por completo durante décadas y en algunos lugares durante siglos. Como lamentaba lleno de irritación un monarca posterior, muchos no habían dejado de rendir culto a sus viejas divinidades a pesar de los «mil terrores [previstos] por las leyes promulgadas y de la pena de exilio con la que se les advertía». Pero la ley amenazaba con hacerles pagar muy cara su obcecación. Porque, según afirmaba la orden en cuestión, si

alguien fuera sorprendido cometiendo semejantes delitos, «nuestra ira se desencadenará contra ellos y lo pagarán con sus bienes y con su sangre».[586] Independientemente de que las leyes se cumplieran o no, ahí estaban. Y eso es de por sí muy significativo.

El mundo estaba cambiando y los propios cristianos quedaron asombrados ante la rapidez con la que estaba haciéndolo. Como ha señalado el historiador Peter Brown, el primer siglo de dominación cristiana vería miles de conversiones y a menudo bautismos masivos.[587] Mientras cabalgaba al amanecer a las afueras de Constantinopla el día de Pascua del año 404, «el emperador Arcadio vio una multitud de gentes recién bautizadas que, con sus vestiduras blancas, se asemejaban a un campo de flores».[588]

El Código de Teodosio nos proporciona algunas pistas para entender qué fue lo que provocó esas conversiones; aunque también puede inducir a error. Si examinamos hoy día este código, lo que atrae la mirada del lector es la violencia de las penas previstas: la flagelación con látigos reforzados con pesas de plomo; el marcado con hierro candente; las órdenes de busca y captura; el tono ominosamente opaco de las «penas supremas». Y sin duda esos castigos habrían tenido sus consecuencias, tanto sobre quienes los sufrieran como sobre los que fueran testigos de ellos. Aunque casi con toda seguridad tales castigos habrían afectado solo a una minoría de la población. La inercia y la mera imposibilidad burocrática de hacer cumplir esas leyes habrían tenido como consecuencia que el número de los individuos directamente afectados por ellas fuera pequeño.

En realidad, las leyes más eficaces quizá fueran las menos llamativas. En 395, por ejemplo, se aprobó una ley —cuyo contenido no puede ser más monótono— en virtud de la cual determinados herejes tenían prohibido prestar servicio en las fuerzas armadas del Imperio y hacer testamento.[589] Otra ley de ese mismo año va incluso más allá. Se prohibía a los herejes no solo trabajar en el ejército imperial, sino que además debían ser localizados y despedidos. «Recomendamos a Tu Excelsitud —decía esta disposición— que investigues si alguno de esos herejes se atreve a pertenecer al ejército imperial violando nuestras leyes».[590] Todos

los herejes que se encontraran en las fuerzas armadas, así como aquellos que se hubieran «confabulado» con ellos para encontrarles empleo, no solo debían ser expulsados del servicio activo, sino que incluso «serán obligados a permanecer fuera de las murallas de la Urbe».[591]

Esas leyes resultan en cierto modo abrumadoras, pero es probable que fueran sumamente eficaces. Para reprimir una herejía pocas veces se precisan los dolorosos golpes del verdugo; los de la opinión pública, mezclados con los golpes igualmente dolorosos de las necesidades económicas, pueden cambiar los comportamientos de la gente con la misma eficacia y con bastante menos dramatismo. En 1922 el filósofo Bertrand Russell, agnóstico declarado, pronunció una conferencia titulada «Propaganda oficial y libertad de pensamiento». En ella examinaba qué barreras tenía la libertad de pensamiento en el mundo moderno. Russell no vivía en un mundo en el que se utilizara el vergajo o el potro, pero aun así, afirmaba, el pensamiento distaba mucho de ser libre y una de las cosas que a su juicio lo reprimían era la «presión económica».

El ejemplo que daba era el de su propia vida. Unos años antes, Russell había sido invitado a ejercer de profesor agregado (*lecturer*) en el Trinity College de la Universidad de Cambridge. Se trataba de un puesto muy deseable y todo un honor, pero el que le ofrecieron no era tan honorable ni tan deseable como debería haberlo sido, puesto que la universidad no ofreció a Russell el cargo de catedrático (*fellow*); las autoridades académicas del Trinity College, de mentalidad religiosa, no deseaban que se le concediera a un agnóstico un poder tan grande en las votaciones de la institución. Como aclaraba Russell, la diferencia entre catedrático (*fellow*) y agregado (*lecturer*) «no es de carácter pecuniario; consiste en que el *fellow* tiene derecho de voto en el gobierno del *college*, y no puede ser destituido mientras dure su nombramiento salvo por inmoralidad grave». En otras palabras, a la institución le resultaría más fácil echar a un agregado (*lecturer*) agnóstico revoltoso que a un catedrático (*fellow*) agnóstico revoltoso.

Como era de esperar, eso fue lo que hizo poco después la universidad, pues «en 1916, cuando no resultaron de su agrado mis

opiniones sobre la guerra» (Russell era especialista en abrazar causas impopulares), no tardó en verse sin trabajo. Aquello no sería un grave problema para Russell, que casualmente era también conde, pero, como sabía muy bien, había tenido suerte: «Si hubiera dependido económicamente de mi agregaduría, me habría muerto de hambre». O, lo que era más probable, como también sabía, no habría rechistado. «La costumbre de tener en cuenta las opiniones religiosas, morales y políticas de un hombre antes de nombrarlo para ocupar un cargo o para darle un empleo —afirmó Russell— es la modalidad actual de persecución, y es probable que acabe convirtiéndose en un sistema tan eficaz como pudiera serlo la Inquisición».[592] Russell estaba en lo cierto, pero no así su cronología; la Iglesia católica había venido utilizando durante siglos las opiniones morales y políticas para negar los puestos de trabajo y controlar la opinión pública.

En el transcurso de los siglos IV y V proliferaron la retórica y las leyes. Los herejes debían ser amonestados, perseguidos, deportados y desterrados. Los herejes que fingieran arrepentirse y después «volvieran furtivamente» a sus viejos ritos, advertía una ley del año 415, «incurrirán en la pena no solo de proscripción, sino también en la de la propia vida, si intentaran reunirse temerariamente a practicar en público su delito, con el fin de que no profanen el verdadero culto divino con su contagio».[593] Los herejes, decía otra ley, debían ser expulsados de la vida civilizada: «Mandamos que los maniqueos, herejes y cismáticos, así como toda secta enemiga de los católicos, sean eliminados de la vista de las distintas ciudades, para que la presencia de estos criminales no las envilezca con su infección».[594]

Pero quizá la ley más reveladora sea una promulgada en 407, apenas cinco años antes de que se cumpliera el primer siglo de influencia de los cristianos. Comienza de la manera habitual: señala que el emperador va a perseguir a unos herejes. Más insólito, sin embargo, es lo que dice a continuación: inmediatamente después recuerda que esos herejes «no tienen nada en común con nuestro género humano, ni por lo que a sus costumbres se refiere ni en lo

tocante a las leyes».[595] El detalle es extraordinario incluso para lo que era habitual en las leyes de esa época. Los herejes ya no son solo no cristianos, sino que incluso tampoco son humanos. Y en adelante serán castigados con una «severidad más que merecida». [596]

14
COMO GRANOS DE ARENA

> Estos son los dichos secretos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo [esto es, el Mellizo] Judas Tomás.
>
> *Evangelio de Tomás*, prólogo (*c*. siglo I-II)

Los barrancos de los alrededores de la aldea de Daba, en Egipto, son un lugar extraño que parece de otro mundo. Allí, a unos pocos kilómetros al norte de Luxor, el Nilo tuerce haciendo una suave curva al pie de la meseta del Desierto Occidental, para seguir su curso hacia El Cairo. Los demonios, o así cuentan los antiguos relatos, acechan en lo alto de aquellos despeñaderos, y los espíritus rondan por las llanuras situadas a sus pies. Tonterías, por supuesto. Sin embargo, es verdad que en aquellas tierras hay fantasmas.

Aquel terreno rocoso ha engullido durante siglos a los difuntos del Alto Egipto. Los barrancos están salpicados de tumbas y plagados de sepulturas: algunas son monumentos imponentes y ostentosos, tallados directamente en la pared de roca; otras son poco más que pequeñas grietas abiertas en la piedra, en cuyo interior habían sido introducidos los cadáveres, envueltos simplemente en un sudario. [597] Los nombres de la mayoría de esos difuntos, empezando por que no sabemos si alguna vez llegaron a ser grabados en la piedra, han sido borrados por el tiempo y la arena. Hoy día, todos ellos son monumentos como el de Osimandias,(37) dedicados al olvido, no al recuerdo. Y aun así los hombres del pasado parecían allí demasiado cerca, a veces literalmente al alcance de la mano. Cuando los turistas empezaron a llegar a la zona a comienzos del siglo XX,

vieron que en el polvo había pequeños fragmentos de hueso y trozos de tela.[598]

Hace alrededor de dos mil años, este recodo del Nilo era una antigua necrópolis, una ciudad de los muertos. Pero a partir de comienzos del siglo IV esas tumbas, esas cuevas y esos barrancos empezaron también a engullir a los vivos. Fue por entonces cuando llegó allí un joven santo cristiano llamado Pacomio, san Pacomio, como sería conocido más tarde. Pacomio ya se había distinguido como seguidor de Cristo; puro de cuerpo y de mente, tenía por costumbre desde hacía mucho tiempo comer solo pan y sal, así como renunciar a bagatelas tales como las vestiduras delicadas, las comidas rebuscadas e incluso el aceite de oliva. Pacomio prefería aderezar su pan con ceniza y con sus propias lágrimas.

Y entonces, un buen día, llegó a aquel recodo del río a recoger leña. La zona tenía un doble atractivo: el terreno no solo disponía de combustible, sino que también era rico en zarzas, y Pacomio disfrutaba especialmente yendo a recoger leña con los pies descalzos, pues «quando más se le ficavan por los pies las spinas, entonces más se alegrava, sufriéndolo con paciencia e fortaleza, recordándose los clavos [con] que nuestro Señor fue crucificado».[599] Y mientras estaba en esa piadosa labor de buscar leña y hacer que los pies le sangraran, Pacomio oyó una voz del cielo que decía: «Quédate ahí, Pachomio, e funda un monesterio». Con cierta brusquedad burocrática, el ángel le entregó de inmediato una tablilla de acero en la que, según le explicó, estaba escrita la regla que los futuros seguidores de Pacomio habrían de guardar.

Había nacido así uno de los primeros monasterios cristianos, que rápidamente fue llenándose de monjes. Año tras año fueron reuniéndose alrededor de Pacomio cada vez más varones cristianos (y luego también mujeres), dispuestos a dedicar su vida al trabajo y la oración.[600] Llevaban una existencia de rigor religioso perfectamente reglamentada. Como ordenaban las reglas del ángel, bastante severas, cada miembro de la comunidad debía «orar cada mañana doce veces, por la tarde doce veces, y por la noche doce veces, y a la hora nona tres veces», lo que hace un total de treinta y

nueve oraciones al día.[601] ¿Tan pocas?, había preguntado el piadoso Pacomio. Según explicó el ángel, había que tener compasión de los más débiles.

Los que se unían a Pacomio —y lo asombroso es quizá que fueran muchos los que lo hicieron— aceptaban llevar una vida de extraordinaria austeridad. Estaban restringidos los ratos de descanso, la conversación y la libertad individual. Durante las comidas, los monjes debían ingerir en silencio el alimento; mientras trabajaban —cavando la tierra, labrando la piedra y tejiendo cestas— cantaban salmos de la Biblia, para no distraerse mentalmente; a la hora de dormir no se tumbaban, sino que permanecían sentados en sillas rectas de ladrillo, para no estar demasiado cómodos. Todos ellos eran verdaderos campeones de la austeridad, que se torturaban en esta vida para gozar de la gloria en el otro mundo.[602] Aun así, pese a sus intenciones divinas, es evidente que a veces la paz se veía amenazada por discordias demasiado humanas. El primer borrador de los preceptos monásticos de Pacomio que le entregó el ángel pinta un cuadro demasiado idealista de la vida de los monjes. Los hombres de Pacomio, explicaba el documento angélico, realizan sus tareas con «semblantes radiantes».[603] Una imagen muy hermosa.

Parece, sin embargo, que con el paso de los años los semblantes de aquellos buenos monjes se nublaban un poco de vez en cuando. Así, a modo de apéndice de las *Reglas de san Pacomio: Parte I* y su idealismo angélico, están las *Reglas de san Pacomio: Parte II*, un poquito menos idealistas, y las *Reglas de san Pacomio: Parte III*, incluso más ásperas. Estos severos codicilos son menos un testimonio de armonía celeste que de la irritación terrenal que comporta convivir demasiado tiempo con los compañeros, sin más distracción que estar trenzando cestas. Verdadero compendio de estupidez codificada, las reglas suponen un desahogo de la irritación acumulada, pues quedan proscritas todas las acciones y son instituidos unos castigos cada vez más violentos.

Así, mientras que las *Reglas de san Pacomio: Parte I* dicen simplemente que está prohibido hablar cuando se está sentado a la mesa, la *Parte II* confirma este precepto, pero además añade que

tampoco se permite mirar alrededor mientras se está comiendo; que no se permite servirse en la mesa antes que los prepósitos; no está permitido llegar tarde a los rezos a la hora de comer y si un monje se ríe estando sentado a la mesa «será reprendido».[604] Y los preceptos continúan, como si de un compañero opresivo se tratara, codificando hasta el más mínimo detalle lo que es aceptable y lo que no lo es a todas las horas del día y de la noche. Son repasados todos los aspectos de la vida. No está permitido lavarse, ni ungirse, ni hablar en la oscuridad, ni tocar la mano de otro, ni —como añade secamente otra norma, aunque en realidad no deja de ser razonable — «cualquier otra parte de su cuerpo».[605]

La colada, como sucede a menudo cuando se convive, resultaba molesta para todos. Otra ley señala en tono irascible que, si alguien deja sus vestiduras colgadas y permite que «el sol se levante tres veces sobre ellas, el dueño de esas vestiduras será reprendido por ello, y deberá prosternarse en la iglesia y permanecer de pie mientras los hermanos comen».[606] Había otras cosas que se veían también con malos ojos. Acumular bienes, «incluso una aguja», se consideraba una infracción abominable, castigada con «tres veces cincuenta días de ayuno a pan y agua», mientras que el monje que incurriera en tal crimen debía ser obligado a prosternarse ante el altar «hasta doscientas veces».[607] En otros pasajes, los preceptos muestran una irritación evidente ante un comportamiento que, después de años de aislamiento en el desierto, parece haberse apartado un poco de las normas sociales. «Nadie —estipula una regla— cortará el pelo a otro a menos que se lo hayan mandado».[608] «Nadie —añadía otra regla enigmática, aunque incuestionable — montará en un asno solo o sin ropa con otro».[609]

Con todo, a pesar de todas esas reglas y de todas esas privaciones, no tardaron en reunirse allí más de mil individuos que seguían las reglas de Pacomio, labraban la tierra y guardaban un silencioso rencor a sus santos hermanos.[610] Pero no todos los cristianos de los alrededores obedecían al santo Pacomio. Poco después de que fuera fundado su monasterio, llegó a esta zona del Nilo alguien —quizá, según algunos, procedente de dicho monasterio, aunque no es ni mucho menos seguro que así fuera—

llevando unos manuscritos metidos a buen seguro en una vasija de barro debidamente sellada, que luego fueron escondidos.[611] El tiempo, el olvido y la arena del desierto de Egipto los cubrieron. Aquel es un buen sitio para esconder un secreto.

Y allí quedó ese secreto hasta que fue descubierto en 1945. El relato de cómo salieron exactamente a la luz estos manuscritos en particular es confuso, por no decir algo peor. Según la versión más conocida, los encontraron unos labradores de la zona que estaban cavando por allí. Mientras trabajaban, aquellos hombres dieron con una vasija de cerámica de color rojo, tapada en la parte superior con un cuenco que probablemente había sido sellado con betún. El cabecilla del grupo no estaba seguro, según cuenta esta versión, de lo que debían hacer con el hallazgo. Su primera reacción fue de temor. Pensando que la pequeña tinaja quizá contuviera en su tenebroso interior un genio maléfico, un *jinn*, al principio vaciló. Pero luego se le ocurrió otra cosa: a lo mejor contenía un tesoro, así que agarró su azadón y la rompió. En ese momento vio un material extraño. «Salió un remolino de una especie de granos de arena capaces quizá de convertirse en oro, que desaparecieron en el aire». O eso dijeron.[612]

Buena parte de este relato ha sido luego puesto enérgicamente en entredicho. No obstante, aunque algunos detalles sobre el lugar y la forma en que se produjo el hallazgo son objeto de controversia, lo que encontraron aquellos labradores está mucho más claro: una serie de libros, en concreto unos doce.[613] Al principio costó trabajo determinar la antigüedad de aquellos documentos. Uno de los códices estaba tan viejo y era tan delicado que quizá se deshiciera al abrirlo, dando lugar tal vez a aquel remolino de motas de polvo dorado, que probablemente no fueran más que fragmentos de papiro. Otros parecían tan nuevos que habrían podido tener solo unos cuantos años de antigüedad. Envueltos en un pedazo de cuero y atados con unas finas tiras también de cuero, las cubiertas seguían estando perfectamente suaves al tacto. En las fotografías tienen el aspecto de uno de esos elegantes cuadernos de tapas de piel que pueden comprarse en las tiendas para turistas más caras.[614]

Finalmente, los manuscritos lograron abrirse paso hasta llegar al mercado de antigüedades. Entre los anticuarios empezaron a correr rumores acerca de su existencia, primero sigilosamente y luego cada vez con más entusiasmo. En 1955 la noticia del descubrimiento llegó a oídos de un profesor de historia de las religiones de Holanda. El erudito voló a El Cairo, fue al museo que tenía las fotografías del texto, las pidió prestadas y regresó a su hotel.[615] El profesor se fijó en las primeras palabras, que rezaban: «Estos son los dichos que Jesús el Viviente ha dicho y ha escrito Dídimo [esto es, el Mellizo] Judas Tomás».[616] Habían sido descubiertas las Sagradas Escrituras de Nag Hammadi. El conocimiento que el mundo tenía del cristianismo primitivo estaba a punto de cambiar.

15

SOBRE EL OTRO ORIGEN DEL MUNDO

> Ciertamente se ha mostrado como un malicioso lleno de celos.
>
> El *Testimonio de la verdad* analiza el carácter de Dios (finales del siglo II-principios del siglo III)

He aquí un comienzo:

> Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía, y las tinieblas cubrían el haz del abismo, pero el espíritu de Dios estaba incubando sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios: «Sea la luz»; y hubo luz.[617]

Este Dios era muy grande. De hecho, como él mismo afirmaría después, era el más grande. «Soy yo, el SEÑOR [Yavé], no es ningún otro. Fuera de mí no hay Dios».[618] Dijo: «Tú no tendrás otro dios que a mí».[619] Dijo: «Yo soy tu Dios, Yavé, tu Dios, un Dios celoso».[620] Y los serafines estaban colocados alrededor del trono de este Dios y lo glorificaban. Y se llamaban los unos a los otros clamando: «¡Santo, santo, santo Yavé Sabaot! ¡Está la tierra toda llena de su gloria!».[621]

Este Dios siguió con su creación. Hizo la noche y el día, las aguas y la tierra; creó las bestias y todos los seres que se mueven, y los animales de la tierra, y los peces y las aves. Y entonces ese Dios contempló lo que había hecho y vio que era bueno.[622]

Esa, en cualquier caso, era una versión que se contaba antiguamente. Pero había otras. Muchas más.

He aquí una de ellas:

Al principio eran la oscuridad y el caos. También allí había un ser divino. En realidad, esta vez había más de uno. Había una madre divina que dio a luz un hijo, el cual se sumergió en las profundidades de las aguas. Este hijo inmortal, como muchos chiquillos, casi ni se fijó en su madre ni en lo que había hecho por él. Creía que había venido a este mundo por sí solo, por su propia potestad. Miró a su alrededor, vio la oscuridad y el agua y quedó confundido… y lleno de orgullo.

El dios, según se explica en este texto antiguo, «se veía únicamente a sí mismo y a ninguna otra cosa, fuera del agua y la oscuridad. Entonces pensó que él era el único existente».[623] Y de ese modo se ensoberbeció «y recibió honor por parte de todo el ejército de ángeles».[624] El dios creador «se alegraba en su interior y se vanagloriaba sin cesar, diciéndoles: "No tengo necesidad de nadie"». Y exclamó: «Yo soy dios y no hay otro fuera de mí».[625]

Esta vez, sin embargo, su soberbia no le salió tan bien. Los otros inmortales —pues en este relato hay muchos otros inmortales— se irritaron con aquel dios ignorante y jactancioso. Y así, en este texto, cuando el Creador proclama: «Yo soy dios y no hay otro fuera de mí», interviene su madre.

Al oír la impiedad de su hijo, «se irritó» y sin que él la viera exclamó: «Erras, Samael, esto es dios ciego».[626] El dios creador quedó sorprendido y se apenó muchísimo. Pues, como concluye este texto un poco después, este dios creador «era necio».[627]

Este, en cualquier caso, era otro relato.

Aquella vasija de Nag Hammadi no contenía ningún genio maléfico, sino algo que ha sido desde siempre mucho más inquietante para los cristianos: contenía libros. Y no unos libros cualesquiera, sino una serie de textos que hasta ese momento se creía que se habían perdido para siempre: libros sobre los herejes, escritos precisamente de puño y letra de los llamados «herejes». Y eran deslumbrantes.

Algunas características de estos libros quedaron claras de inmediato: estaban en copto (la forma escrita de una modalidad

tardía del egipcio antiguo) y, casi con toda seguridad, se habían redactado originalmente en griego. Estaba también muy claro que eran antiguos: los manuscritos habían sido copiados, al parecer, durante la primera mitad del siglo IV y quizá hubieran sido enterrados en la segunda mitad de esa misma centuria. Pronto resultó evidente que muchos de los textos que contenían eran incluso más antiguos. La datación de estos textos de Nag Hammadi levanta también ampollas. Muchos son a todas luces posteriores a los textos que conforman el Nuevo Testamento, o hablan de ellos o hacen referencia a ellos. Pero hay uno, o al menos eso sostienen ciertos autores, que quizá sea tan antiguo como los libros incluidos en el mismísimo Nuevo Testamento. O quizá incluso más antiguo. Ni que decir tiene que semejante afirmación ha sido objeto de acalorados debates, pues en el mundo de los evangelios se da a menudo por supuesto que «más antiguo» es sinónimo de «más fiable».[628]

Más complejo resultaba interpretar lo que significaban esos textos. Muchos eran a todas luces cristianos, aunque se parecían muy poco a cualquier forma de cristianismo que haya sobrevivido hasta el mundo actual. Ya sus títulos resultaban sorprendentes. Las biblias modernas contienen solo los cuatro evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. Los libros encontrados en Nag Hammadi añadían títulos como, por ejemplo, *Evangelio de la verdad*, *Evangelio de Tomás* y *Evangelio de Felipe*. Del mismo modo, mientras que las biblias modernas contienen solo el Apocalipsis de Juan, estos manuscritos (dependiendo de cómo se traduzcan) contienen el *Apocalipsis de Pablo*, el *Apocalipsis de Adán*, el *Primer Apocalipsis de Santiago* y el *Segundo Apocalipsis de Santiago*.

Algunos de sus títulos tenían unos ecos netamente filosóficos: uno de los libros se titula *Enseñanza autorizada o el discurso soberano*; otro, *Asclepio* o *Extracto de la enseñanza perfecta*. Algunos textos tenían fuertes influencias judías. En muchos se apreciaban tintes de filosofía griega y estaban salpicados de términos filosóficos helénicos. Y unos terceros, en fin, mostraban inquietantes indicios de clandestinidad, con títulos como el *Apócrifo* —esto es, «libro

secreto»— *de Juan* o el *Libro secreto de Santiago*. Incluso hoy día resulta difícil categorizar algunos; uno de los documentos tiene un título estupendamente inescrutable: *El trueno: la mente perfecta*.

Estudiarlos constituye una experiencia apabullante. En estos textos redescubiertos, todas las creencias cristianas son cogidas, una tras otra, para darles la vuelta y ser expuestas desde distintas perspectivas. A veces, en los manuscritos se cuentan las mismas historias que la modalidad más conocida de cristianismo, pero se hace de manera distinta; a veces se cuentan historias totalmente diferentes; en otras ocasiones se cuentan las mismas historias más o menos de la misma forma, pero se destacan determinados puntos, se ponen de relieve una palabra aquí y una frase más allá, y de ese modo se cambia la forma en que el lector debe interpretar todo el relato. A menudo se ríen claramente de los venerados Evangelios, aunque lo que dicen —la crítica en concreto que puedan hacer— es menos importante que el mero hecho de que lo estén diciendo. Y es que lo que se puede vislumbrar en sus páginas son formas del cristianismo primitivo que son mucho más experimentales y radicales que la que ha sobrevivido; formas de cristianismo que criticaban, alteraban y atacaban abiertamente los textos sagrados y hasta al propio Dios, jugando incluso con ellos.

Fijémonos en la historia de la creación, que se cuenta una y otra vez en sus páginas. La creación, en muchos de esos textos, se halla rodeada de una atmósfera totalmente distinta de la que vemos en la creación de la Biblia. No es un momento de incomparable belleza y de misterio, sino un espantoso error divino. En estos textos, el dios que crea el mundo no existe al principio; ha sido creado a su vez por una madre divina (que a su vez es descendiente de otro poder superior). Y, mientras que en la Biblia el Dios creador es objeto de una adoración casi universal, en estos textos se le venera mucho menos: una vez que lo ha creado, su madre pone de manifiesto que la horroriza; su hijo le resulta repulsivo.

En un estilo igualmente revolucionario, mientras que el Dios de la Biblia insiste en que todos lo adoren y hace que los serafines se dispongan a su alrededor cantando «¡santo, santo, santo!», en estos textos sus pretensiones de adoración perpetua encuentran

resistencia y se le califica incluso de «bestia arrogante».[629] Sus afirmaciones jactanciosas asegurando que solo él es dios son desafiadas una y otra vez. Lo cual no le impide seguir haciéndolas. Cuando su madre lo derriba, el dios creador no se deja amedrentar y crea una serie de hijos a los que les dice: «Yo soy el dios del todo».[630] Entonces, la hija de su madre, con el tipo de menosprecio público que solo una hermana es capaz de mostrar, «clamó y le dijo: "Erraste"».[631]

En los textos de Nag Hammadi se aprovechan las incoherencias y la vaguedad del hilo narrativo de los relatos cristianos, se desenredan y se entretejen en nuevos relatos. Consideremos, por ejemplo, la idea de que solo existe un único dios. El cristianismo que sobrevivió insistía constantemente en este punto. Pero, como se afirma en algunos de estos textos, en la propia Biblia se insinúa que existen otros dioses —o se hace más que meras insinuaciones—. El caso más claro es el famoso momento en el que Dios proclama que es «un Dios celoso». Como señala con aspereza el *Apócrifo de Juan*: «Diciendo esto indicaba a los ángeles […] que había otro dios, pues si no había otro, ¿de quién estaría celoso?».[632]

Una historia sobre la que vuelven una y otra vez estos documentos es la de la expulsión del Edén. En la versión tradicional que conoce hoy día la mayoría de los cristianos, Adán y Eva son invitados a comer de los frutos de todos los árboles, si bien se les advierte: «Pero del árbol de la ciencia del bien y del mal no comas, porque el día que de él comieres, ciertamente morirás».[633] Pero luego la astuta serpiente, con su lengua viperina, tienta a Eva. ¿Te dijo Dios que no debías comer de ese árbol?, pregunta la serpiente a la mujer. Y ella le responde que así es: «Del fruto de los árboles del paraíso comemos, pero del fruto del que está en medio del paraíso nos ha dicho Dios: "No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, no vayáis a morir"».[634]

Muchos textos de Nag Hammadi tratan este asunto con indisimulado desprecio. «¿Pero de qué tipo es este Dios?», plantea uno de los manuscritos conocido como *Testimonio de la verdad*, datado de finales del siglo II o comienzos del III.[635] ¿Qué tipo de

Dios era ese que «tuvo celos de Adán de que pudiera comer del árbol del conocimiento»? Además, como señala este mismo texto, el dios supuestamente «omnisciente» del relato no lo parece tanto, pues en el Génesis Dios se da cuenta de que Adán ha pecado solo cuando andando por el jardín al fresco del día lo llama y le pregunta: «Adán, ¿dónde estás?». Al *Testimonio de la verdad* nada de esto le parece convincente: «Le dijo: "¿Adán, en dónde estás?"». Según este texto, semejante idea es una tontería: un dios omnisciente habría sabido dónde estaba Adán.

Además, Dios habría conocido esto no solo antes de plantear la pregunta, sino antes incluso de que Adán comiera del fruto prohibido. De modo que se llega a la siguiente conclusión: «Este Dios, empero, no tiene preconocimiento, es decir, que no conoció estas cosas desde el comienzo». Además, sigue diciendo con impaciencia, ¿por qué ese extraño dios iba a querer que quien era criatura suya no comiera del árbol de la ciencia del bien y del mal? ¿Qué podía tener de malo esa ciencia, ese conocimiento? El texto llega, por tanto, a la siguiente conclusión: Dios «ciertamente se ha mostrado como un malicioso lleno de celos».[636]

En otro manuscrito titulado *Hipóstasis de los arcontes*, a la serpiente se la presenta no ya como un animal de lengua bífida y mente retorcida —como se la ve en Occidente y en la obra de Milton—, sino como una criatura «más hábil» que todos los demás animales.(38) Aquí la serpiente no induce a Eva al extravío, sino que, en términos más positivos, se la muestra como «una presencia espiritual femenina» y «en calidad de instructora».[637] Como en el Génesis, es la serpiente la que enseña a Adán y Eva que, al contrario de lo que decía la amenaza de Dios, podrán comer del fruto sin morir. Pero aquí la serpiente femenina añade un comentario que deja en mal lugar a Dios: «No moriréis de muerte; esto os lo ha dicho porque es envidioso. Más bien se abrirán vuestro ojos y seréis parecidos a dioses, conocedores del mal y del bien», le dice a Eva.[638] En otro texto el momento en el que Adán y Eva comen del fruto del árbol y se dan cuenta de que están desnudos no se presenta, como hacen las interpretaciones cristianas, como una

«caída», sino como el momento en el que «se manifestó la intelección luminosa disipando el velo que cubría su mente».[639]

Otros textos de Nag Hammadi suenan todavía más extraños a oídos del lector moderno. En un manuscrito se explica que la creación del hombre la llevó a cabo no Dios, sino una multitud de criaturas angélicas, que ensamblaron a los mortales paso a paso: «El primero, Eterafaope Abrón, comenzó por crear la cabeza […] el ojo izquierdo lo creó Jerónimo; la oreja derecha, Bisún; la oreja izquierda…». Y así sucesivamente va avanzando este relato de la creación, como si fuera una cantilena gnóstica, pasando por los dientes (los hizo Amén), las muelas (obra de Ibicán), las uñas de las manos (Crimán), el codo derecho, el codo izquierdo, los testículos (Eilo), la pierna derecha, la pierna izquierda…, y así hasta llegar a las uñas de los dedos de los pies (Miamai).[640]

Otras veces las diferencias que plantean estos textos son menores, pero muy profundas. Fijémonos en el género de Dios. Los teólogos cristianos han sostenido durante mucho tiempo que su Dios es asexual; sin embargo, como ha señalado la historiadora Elaine Pagels, sería perdonable que cualquiera que vaya a la iglesia y oiga que para referirse a Dios se utilizan las formas «él», «el Señor» y «el Altísimo» piense otra cosa.[641] Los cristianos de Siria habían adoptado un planteamiento distinto con respecto al Espíritu Santo y algunos de los textos encontrados en Nag Hammadi guardan ecos de esa divinidad más andrógina. En un texto se ensalza no al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sino «[a]l Padre, [a] la Madre y [a]l Hijo, la perfecta potencia», y alaba al «Espíritu Santo, que es llamado “la madre de los vivientes”».[642] En otro texto del siglo II se habla del «firmamento de la mujer» y de cómo fue una mujer la que ha «creado [la] primera obra».[643]

En varios textos se reconoce la existencia del jactancioso Creador masculino que conocemos por el Antiguo Testamento, pero se burlan de él y ensalzan, en cambio, la «gloria perfecta», «la matriz del todo, pues existió antes que todos». Otro pasaje se encarga de adorar a la «madre-padre, hombre primordial, espíritu santo, el triple varón, la triple potencia, el triple nombre, el andrógino».[644]

En estos manuscritos las mujeres no son siempre personajes secundarios. La madre del dios creador es en muchos de estos textos infinitamente más sabia que su hijo, necio y fanfarrón. En otro de ellos, se nos informa de que Eva, lejos de ser castigada como fuente del mal para el hombre, es perfectamente capaz de arreglárselas a las mil maravillas sin varones, pues «engendró sin el concurso de su cónyuge».[645] Ese mismo texto contiene también la «Canción de Eva», que afirma:

> Yo soy la parte de mi madre, yo soy la madre, yo soy la esposa, yo soy la virgen, yo soy la que está encinta, yo soy la comadrona, yo soy la que imparte consuelo por las penas.[646]

Para los que nos hemos educado en la tradición cristiana y su divinidad inexorablemente masculina, unos textos que conceden tanto poder a las mujeres —haciéndolas no solo independientes de los hombres, sino atribuyéndoles una actitud crítica y hasta despectiva hacia ellos— pueden resultarnos incluso casi desconcertantes. Pero, como ha sostenido la profesora Pagels, ese desconcierto está en cierto modo fuera de lugar. Planteemos la cuestión en el horizonte más general de la historia, y el hecho de que algunas sectas cristianas tuvieran personalidades y divinidades femeninas poderosas nos parecerá de repente menos sorprendente que el de que pudiera desarrollarse una religión sin ellas. La anomalía es el cristianismo, pues «la ausencia de simbolismo femenino referente a Dios caracteriza al judaísmo, al cristianismo y al islamismo en notable contraste con las demás tradiciones religiosas del mundo, ya sean de Egipto, Babilonia, Grecia y Roma», pues en todas ellas «abunda el simbolismo femenino».[647]

Asimismo, en esos documentos desenterrados de las arenas de Egipto encontramos textos que, uno tras otro, rechazan la autoridad de la Iglesia todavía naciente. En muchos de esos manuscritos los obispos no son individuos ante los que tenga uno que humillarse, ni a los que deba uno ensalzar; antes bien, son criaturas un poquito ridículas; son hombres que «se llaman a sí mismos obispos y también diáconos, como si hubieran recibido la autoridad de Dios»,

pero en realidad no es así. Los miembros del clero de la Iglesia, se observa con amargura en otro texto, «oprimen a sus hermanos diciéndoles […] “la salvación nos llega [solo] a nosotros”». Semejante idea es absurda, se sostiene en el mencionado texto. Esos obispos pretenden ser los conductos por los que pasa el espíritu divino, pero ningún espíritu pasa a través de ellos: «esta gente son canales vacíos».[648]

Estos argumentos constituían una gravísima amenaza ideológica para el poder cada vez mayor de la Iglesia cristiana. En la época en la que fueron escritos los textos enterrados en Nag Hammadi, los obispos de la Iglesia estaban ya consolidando el mismo poder que iban a retener durante siglos. Como escribía un obispo que no tenía nada de humilde, «cosa evidente es que hemos de mirar […] al obispo como al Señor mismo».[649] Los obispos empezaban a ordenar que en la Iglesia todo debía pasar a través de ellos; el bautismo no contaba sin la autoridad del obispo, o al menos eso sostenían los obispos, y sin obispo la eucaristía tampoco contaba.[650] La oración, afirmaban los obispos, funciona mejor si está presente un obispo. Como ha dicho el historiador Peter Brown, «nos enfrentamos a las afirmaciones de un monoteísmo austero y trascendente, expuestas por los clérigos en nombre del monopolio que ostentan del acceso a la esfera divina».[651] El cielo, que en otro tiempo había estado abierto a todos, estaba siendo cerrado; se habían levantado puertas a su entrada y era el obispo el que tenía las llaves.

Cuando los examinamos a la luz de los textos de Nag Hammadi, los contornos del cristianismo antiguo, que habían sido trazados de un modo tan simplista por los escritores de la Antigüedad contrarios a los herejes, empezaron a adquirir de repente un aspecto distinto. Algunas zonas que habían permanecido en la sombra se llenaban de luz; muchas cosas que habían parecido sencillas comenzaban a mostrarse más complejas. El rostro del cristianismo antiguo empezaba a cambiar. Uno de los académicos más influyentes que trabajaron en estos textos fue el filósofo Hans Jonas, y proponía una metáfora para comprender cuán radicalmente distinta era la antigua forma de cristianismo que ponían de manifiesto estos textos.

Figurémonos el techo de la capilla Sixtina, decía, con sus imágenes perfectamente conocidas envueltas en sus brillantes ropajes. Ahí está Eva junto al árbol; ahí David matando a Goliat, y un poco más allá Judit con la cabeza de Holofernes en una bandeja. Y, por supuesto, en el centro está el momento más significativo, aquel en el que el Dios de Miguel Ángel extiende el dedo más famoso de la historia del arte: el momento de la creación.

Pero, según Jonas, si hubiera triunfado otra forma de cristianismo, Miguel Ángel habría tenido que pintar algo muy diferente. Imaginémonos una vez más, escribía Jonas, el techo de la Capilla Sixtina, pero en esta ocasión la imagen es distinta. Contemplarla resulta extraño; como mirar en el reflejo de un espejo deformante, se trata de una experiencia familiar y desconcertante a un tiempo. Las escenas son parecidas a las que ya conocemos, pero todas ellas han cambiado un poco, han sido dispuestas de un modo un poco distinto. Hay un dios creador, pero hay también otros seres divinos a su alrededor, pues «¡cuánto más numeroso [es] el reparto!».[652]

Y a veces también cuánto menos atractivo. Dios sigue estando en esta otra Capilla Sixtina, pero ha cambiado. Aquí, en esta modalidad de cristianismo, el Creador no es una figura de una hermosura musculosa, sino un ser feo y deforme; como dice el texto, «una especie de aborto».[653] También está presente el momento de la creación, pero ahora se trata de una creación más entre otras muchas. Estaría, así pues, el momento en el que el propio Creador fue creado por su madre; y habría otro panel que mostraría también la creación de ella, y otro que mostraría a su vez la creación de la hija de esa misma madre, ese ser divino al que tanto le desagradaba su jactancioso hermano, que se llamaba a sí mismo Dios del todo. Y así sucesivamente, la imagen continuaría ramificándose, propagando capas y capas de seres, siete más, treinta más, y aun cientos de ellos más. Aquí, en este cristianismo, existen la duda, la discrepancia, la discusión. Y sobre todo existe la variedad.

Lo sorprendente de los textos sacados de las arenas de Nag Hammadi no es tanto la diferencia narrativa concreta que ofrece este manuscrito o ese otro, sino que existan esas diferencias. Hubo una modalidad de cristianismo que sobrevivió y empapó el arte y la

literatura de Occidente durante siglos. Adquiriría poder y dinero; el tipo de poder y de dinero que le permitirían construir la Capilla Sixtina y encargar a pintores como Miguel Ángel que la decoraran. Pero al principio no fue la única modalidad.

Sin embargo, esos otros tipos de cristianismo, como señalaba Hans Jonas, «no [contaron] con un Miguel Ángel, un Dante o un Milton para volver a [relatarlos]». Por el contrario, «la más severa disciplina del credo bíblico» prevaleció y, en consecuencia, «las enseñanzas que, en la hora febril de la transición, desafiaron, provocaron e intentaron deformar la nueva fe han sido olvidadas, su memoria escrita enterrada en los tomos de sus refutadores o en las arenas de los países de la Antigüedad. Nuestro arte, nuestra literatura y muchas cosas más serían diferentes si [este otro] mensaje […] hubiese pervivido».[654] Pero no lo hizo.

16
DESTEJER EL ARCOÍRIS

> Sus discípulos relatan tan fabulosamente su vida que no nos queda claro si era un sabio, un impostor o un fanático.
>
> EDWARD GIBBON, *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano* (1776)

Las descripciones que hacía el padre Arnall eran detalladas y repulsivas a un tiempo. En *Retrato del artista adolescente*, de James Joyce, el citado cura católico esboza ante un grupo de escolares aterrorizados lo que los aguarda en el otro mundo si no son buenos en este. El sermón es victoriano por el tono y barroco por las torturas de las que habla. Con un detalle maravillosamente sádico, el padre Arnall explica a los muchachos —«mis queridos hermanitos en Cristo»— que lo que los aguarda es el infierno. «El infierno —les dice— es una angosta, oscura y mefítica mazmorra, mansión de los demonios y las almas condenadas, llena de fuego y de humo», en el que reina «una tempestad sin término de sombras, entre las llamas oscuras y el oscuro humo de la ardiente piedra azufre».

Recreándose de forma esplendorosa en su tema, el bueno del padre Arnall explica que la piedra azufre no solo quema, sino que además apesta: «El horror de esta angosta y oscura prisión se ve aumentado aún por su insoportable hedor». E igualmente insoportable es el de los cuerpos de los condenados, que «exhalan un olor tan pestilencial que [...] uno solo sería bastante para infestar todo el mundo». La descripción del padre Arnall continúa a lo largo de varios párrafos, y no se limita a hablar de las «sofocantes

humaredas de nauseabunda descomposición» y de las «fétidas carroñas». El sermón obtiene el efecto deseado. Al escucharlo, el joven protagonista del relato, Stephen Dedalus, sintió que «la carne se le contrajo como si sintiera la proximidad de las voraces llamas, reseca como si sintiera a su alrededor el remolino del sofocante aire».[655]

Más o menos por la misma época en la que los escolares victorianos de la ficción de Joyce se estremecían con el infierno del padre Arnall, un más allá totalmente distinto turbaba el sosiego de otro predicador de finales de la época victoriana, en esta ocasión en Estados Unidos. Andrew Preston Peabody era un personaje brillante; había estudiado en Harvard durante su adolescencia y se había hecho profesor de matemáticas, aunque en su tiempo libre se dedicaba a traducir obras clásicas.[656] Pero este hombre de múltiples talentos estaba también devotamente entregado a la Iglesia y acabó convirtiéndose en profesor de «Moral Cristiana» en la mismísima Universidad Harvard.[657] Mientras traducía una obra de Plutarco, escritor griego «pagano» que murió más o menos hacia el año 120 d. C., se fijó en algo que le produjo mucha inquietud, o al menos que requería una explicación: aquella obra en concreto parecía describir con exactitud el infierno de los cristianos, aunque la había escrito un hombre que no podía haber leído nada acerca del infierno en ningún texto cristiano.

No cuesta ningún trabajo comprender el motivo de la inquietud de Peabody. La obra que estaba traduciendo era *De la tardanza de la divinidad en castigar*, que contiene algunos pasajes acerca del otro mundo cargados de profundas resonancias cristianas. La historia griega contada por Plutarco es muy sencilla: un joven libertino llamado Tespesio(39) tiene desesperada a su familia hasta que, un buen día, se cae por un precipicio y se da un golpe en el cuello. No sufre heridas sangrantes, pero se desmaya y permanece tres días sin sentido «aparentemente [muerto]». Al tercer día, cuando iban a celebrar sus funerales, en un giro del relato que nos es muy familiar, «revivió» de repente.

Enseguida queda claro que no se trata ya del Tespesio de antes, el libertino, que regresa al seno de su familia después de estar al borde

mismo de la muerte. Por el contrario, tras resucitar, podemos comprobar que el joven «dio un cambio increíble a su vida».[658] El periodo de inconsciencia parece haber transformado por completo su personalidad. ¿Qué había ocurrido? El interlocutor de Plutarco explica que mientras el hombre había permanecido sin conocimiento, con el entendimiento separado del cuerpo, pero todavía dentro de él, su alma había emprendido un curioso viaje, que lo había llevado a contemplar las diversas vidas de ultratumba que aguardan a los difuntos de este mundo.

En primer lugar, Tespesio había sido trasladado a lo alto del cielo, donde había visto como las almas de los muertos subían desde el fondo formando una burbuja de fuego al separarse el aire. Pudo ver a algunas «arriba, en la región pura de la atmósfera, brillantes acercándose unas a otras en prueba de buena armonía».[659] Pero, además de esos espíritus beatos, Tespesio había visto también otras almas que, después de la muerte, se hundían en el abismo. Mirando a su alrededor en esa sima vio una sombría fila de almas, algunas de las cuales «estaban surcadas por manchas y llagas dispersas»; otras «tenían un aspecto totalmente extraño y abigarrado, como las víboras de manchas negras, y alguno presentaba cicatrices». No solo las había visto; también las había oído, pues algunas «lanzaban gritos inarticulados, mezclados con alaridos de lamento y terror».[660]

Estas, según se explica en la guía del viaje al infierno de Tespesio, eran almas incorpóreas, y las marcas que podían apreciarse en sus figuras eran el resultado de los castigos póstumos y de las torturas que habían sufrido por su perversidad en esta vida. Como se cuenta en esta guía despiadada, «Adrastea, hija de Ananke [esto es, la Necesidad] y de Zeus, es la vengadora suprema de todas las injusticias y no hay malvado que se le escape, ni grande ni pequeño, a escondidas o por medios violentos». Qué tipo en concreto de castigo cabía esperar que se infligiera dependía de la divinidad infernal que se encargara de uno. Pero, como se especificaba en la guía, todos eran lamentables y crueles.

Algunas de esas almas eran despojadas de sus vestiduras y luego golpeadas «mientras […] con lágrimas suplica[ba]n» que pusieran

fin a su castigo. Otras sufrían penas que recordaban los sufrimientos que se padecen en una fragua. El propio Tespesio vio tres «lagunas situadas unas junto a otras; la primera era de oro hirviendo; la segunda helada de plomo y la última áspera y dura de hierro». Alrededor de esas lagunas «estaban unos démones quienes, como los herreros, con sus tenazas» tomaban y dejaban caer las almas unas tras otras, para sumergirlas alternativamente en el oro candente, en el plomo helado y en el hierro. Tras pasar por esta última laguna las almas «se volvían terriblemente negras y al romperse y quebrarse por su dureza cambiaban de aspecto» hasta resultar irreconocibles.[661] Las de los verdaderamente malos debían sufrir un trabajo de forjadura mucho mayor para ser reformadas; Nerón, por supuesto, seguía siendo moldeado en aquella fragua cuando Tespesio pasó por allí. Su alma, «que era ya fea en los demás aspectos […] estaba claveteada con remaches ardientes».[662]

La historia de Plutarco era divertidísima y, como todas las suyas, estaba muy bien contada, pero no se la había inventado él. La idea del castigo infligido en el otro mundo estaba ya muy trillada a finales del siglo I d. C. Más de un siglo antes, el poeta latino Virgilio había descrito un infierno igualmente horroroso, en el que «se oyen gemidos y el hórrido restallo de las vergas y el rechinar de hierros y arrastrar de cadenas», mientras los muertos eran torturados para purificar su alma.[663] (No es casualidad que Dante eligiera al «pagano» Virgilio como guía para su visita al infierno).

Incluso en tiempos de Virgilio semejantes historias eran ya viejas; más de tres siglos antes, el filósofo Platón había creado un infierno particularmente vivo. Situado en «una de las simas de la tierra […] que resulta ser extraordinariamente la mayor», el mundo de ultratumba de Platón tenía todos los accesorios habituales, empezando por «un terreno amplio que está ardiendo con fuego abundante», un lago hirviente de agua y barro, y un sistema de clasificación infernal en el que los seres humanos eran primero juzgados y a continuación mandados cada uno al sitio que le correspondía.[664] (Aunque, como explicaba con cierto

engreimiento el diálogo platónico, «los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía» no tenían que preocuparse por esas cosas; antes bien, «ascienden a la superficie para llegar a la morada pura y establecerse sobre la tierra», donde viven completamente «sin cuerpos para todo el porvenir»).[665]

En el siglo II d. C., en la época en la que escribía Plutarco, esas visiones infernales constituían un tópico tan habitual en la literatura antigua que habían llamado la atención de los autores satíricos. En sus *Relatos verídicos* (que por supuesto no tienen nada de tales), Luciano, de cuyo escepticismo no cabe dudar, presentaba a sus lectores un infierno que apestaba a «asfalto, azufre y pez», todo lo cual producía un «aroma insoportable, como de hombres asados» (detalle al que sin duda habría dado su aprobación el padre Arnall). El infierno de Luciano era un lugar fascinante, que ofrecía la visión del alma de un individuo particularmente desgraciado que había sido «colgado de sus vergüenzas» y aparecía completamente «envuelto en humo». Todo aquel lugar resonaba con el «chasquido de látigos y el lamento de muchos hombres».[666]

El infierno de Plutarco comporta, como si dijéramos, un final feliz. El joven Tespesio quedó tan espantado por lo que había visto que, cuando se despertó, decidió cambiar de vida por completo. El hombre que en otro tiempo había sido un disoluto se convirtió en un dechado de virtudes. Como explica el narrador del relato de Plutarco, los paisanos de Tespesio no habían conocido «por ese tiempo a otro más justo en sus tratos ni más piadoso con los dioses».[667]

Andrew Peabody era un hombre brillante y, además, muy culto. No pudo evitar ver las numerosas similitudes existentes entre el infierno de Plutarco y el de los cristianos. Como él mismo admite en el prólogo a su traducción, buena parte de lo que escribe Plutarco es «decididamente cristiano por su espíritu». De hecho, «en muchos pasajes» de Plutarco se puede apreciar «una transcripción casi evidente del pensamiento del Divino Fundador de nuestra religión». Pero Peabody no puede dar crédito —como han defendido otros autores— a que el escritor griego hubiera leído ninguna obra de la

literatura cristiana. No, semejante idea, afirma Peabody, debe considerarse «absolutamente falsa». Plutarco había escrito su obra demasiado pronto y demasiado lejos de Jerusalén para que hubiera podido echar mano a ningún escrito cristiano. Además, según señala Peabody, no tenemos ninguna prueba de la existencia de una iglesia cristiana en la zona en la que vivía Plutarco por entonces. Además, el escritor griego no menciona nunca al cristianismo por su nombre. Por todos estos motivos, concluye Peabody, es imposible que Plutarco recibiera la influencia de los escritos cristianos a través de su lectura.[668]

Pero entonces el prólogo de Peabody da lo que a ojos del lector moderno parece un giro extraño, pues, a pesar de todo, no renuncia a la idea de que el escritor griego fuera influido por el cristianismo. «No me cabe duda […] de que cierta dosis de cristianismo lograra infiltrarse en las opiniones y en los sentimientos éticos de Plutarco».[669] Pues, del mismo modo que el sol ilumina «los bosques más recónditos y las cavernas que están completamente a oscuras», colándose hasta el último rincón, también el «sol de la rectitud», afirma Peabody en un rico estilo victoriano, debió de brillar en la mente de Plutarco, aunque ni él mismo fuera consciente de ello. El pensamiento cristiano se coló «en unas regiones en las que su fuente era totalmente desconocida», con toda probabilidad, según propone Peabody, a través del parloteo de los esclavos, llevando consigo «la superioridad, la precisión, la delicadeza, la ternura [y] la amplitud de la compasión humana» que posee la verdadera religiosidad.

Así es como, aunque Plutarco no hubiera oído conscientemente el nombre de Cristo ni hubiera leído ni una sola obra de la literatura cristiana, tanto él como sus escritos están imbuidos de cristianismo.[670] Ni siquiera se plantea la idea de que esa influencia hubiera podido ir en la otra dirección, esto es, que las obras clásicas hubieran podido influir en los infiernos del pensamiento cristiano.

En 1901 William James, uno de los pioneros de la psicología, dio una serie de conferencias en Edimburgo que llevaban por título «Las

variedades de la experiencia religiosa». Pero era la audacia de su subtítulo, casi sacrílego, la que anunciaba lo radicales que iban a ser esas charlas, pues eran un «Estudio de la naturaleza humana». En otras palabras, en sus conferencias James iba a examinar la religión no ya como una creación divina, sino como una obra de los mortales. Y aún iría más allá: se disponía a hacer un repaso de diferentes experiencias «religiosas», y las examinaría no solo a la luz de la teología, sino también de la psicología y de la patología. En otras palabras, estudiaría la experiencia religiosa no como un don de los dioses y ya está, sino como una disfunción de la mente propia en gran medida de los mortales.

Pocos sabían mejor que James que serían muchos los que pondrían objeciones a un enfoque tan práctico de lo divino. Como él mismo reconocería, se trataba de un tema difícil de abordar. Las experiencias religiosas resultan, a juicio de las personas que las experimentan, incomparables en todos los sentidos. «Rehusamos», señalaba James, toda comparación de las experiencias religiosas, pues «cualquier objeto que resulta para nosotros infinitamente importante y despierta nuestra devoción nos parece que debe ser *sui generis* y único. A buen seguro, un cangrejo se sentiría ultrajado si supiera que lo clasificábamos como crustáceo sin más y sin disculparnos siquiera, y que no queríamos saber más de él. "Yo no soy eso", diría. "YO SOY YO y basta"».[671]

A las religiones rara vez les resultan cómodas las comparaciones, y, como el cangrejo, el cristianismo les ha opuesto resistencia durante mucho tiempo. Durante siglos, han sido muy pocos los libros acerca de la historia del cristianismo que han contado con capítulos extensos sobre otros sanadores u otros salvadores, o sobre otras resurrecciones de entre los muertos. Por el contrario, a menudo se ha extendido un discreto velo sobre esos temas. Los libros acerca del cristianismo también han tenido por costumbre no disponer de capítulos extensos que registren el desprecio que el cristianismo suscitaba en Porfirio, ni las feroces críticas lanzadas contra él por Celso. Muchos casi ni siquiera mencionan para nada a los «paganos». Una de las historias del cristianismo más influyentes de

la época victoriana no contenía, como señalaría un historiador posterior, «referencia alguna a cualquier fuente pagana y prácticamente ni una sola línea que indicara el más mínimo intento de descubrir lo que pensaban y creían los no cristianos».[672] La idea de que otras culturas y otras religiones hubieran podido influir en el cristianismo no solo era ignorada por muchos historiadores cristianos, sino que a menudo era negada con insistencia. Todavía en 1975, un profesor universitario podía escribir que los Evangelios cristianos eran «un caso literario único sin predecesores ni sucesores».[673] El mensaje estaba bien claro: el cristianismo era él. Era *el* único y basta.

Esos autores seguían una tradición venerable. Desde sus primeros tiempos, el cristianismo tuvo por costumbre negar que debiera algo al mundo clásico en el que había surgido, ni en lo tocante a sus ritos ni a su pensamiento. De hecho, muchos cristianos afirmaban vehementemente que era todo lo contrario: el mundo clásico les había robado todas sus ideas. El escritor cristiano Clemente de Alejandría sostenía que los autores griegos (esa pandilla de «ladrones») habían «imitado las maravillas» recogidas «en nuestros libros» y además habían «sustraído y falsificado nuestros dogmas».[674] La filosofía griega, decía Clemente, se parecía por eso «a una lámpara de mecha, que los hombres encienden, "robando con arte la luz al sol"».[675] Pitágoras y Platón, por mucho que dijeran los griegos, no habían sido originales en absoluto, sino que habían robado sus ideas a Moisés. Los cristianos antiguos inventaron rebuscados itinerarios para explicar que Platón había sustraído los escritos de Moisés en el curso de un viaje por Egipto.

Ni siquiera Virgilio, el más clásico de los poetas latinos, fue inmune a la rapacidad de los cristianos, que lo utilizaron para sus propios fines. Virgilio había muerto en 19 a. C., casi dos décadas antes del nacimiento de Jesús, pero en sus *Églogas* había escrito: «Vuelve ya también la Virgen […] una nueva descendencia baja ya de lo alto de los cielos». Estos versos desconcertarían y encantarían a partes iguales a los cristianos durante siglos.[676] ¿Cómo había podido Virgilio pronosticar el nacimiento de Jesús? Para muchos cristianos

devotos, desde Agustín hasta el emperador Constantino, la respuesta era evidente: Virgilio, el poeta que había ensalzado el imperio de Roma, era en realidad un profeta cristiano. Semejante idea habría sorprendido casi con toda seguridad al propio Virgilio, e incluso algunos cristianos la rechazarían (san Jerónimo, con el desabrimiento que lo caracterizaba, desaprobaba esa actitud y decía que «todo esto son puerilidades»).[677] Pero muchos otros estaban convencidos de semejante idea. Todavía en el siglo XIX, un fervoroso clérigo inglés escribía que había sido «Dios mismo» el que había pronunciado esos versos, mientras que el estudioso John Keble, destacado exponente del Movimiento de Oxford, decía: «Yo creo de hecho» que en ellos «se aprecian» ecos proféticos.[678]

Los cristianos creían que su religión era única y además la única verdadera. Aun así, a medida que la época victoriana iba llegando a su fin, esas certezas empezaron a venirse abajo por la constante multitud de descubrimientos que iban haciéndose. Fijémonos en las tablillas cuneiformes del Museo Británico. Están llenas de una escritura hecha a base de pequeños triángulos (*cuneus* es la palabra latina que significa «cuña»); el barro, otrora maleable, se hincha alrededor de las palabras y estas, como todo lo que está cubierto de una escritura que no se sabe leer, resultan enigmáticas, casi herméticas. A veces una apariencia tan intrigante es desmentida por un contenido decepcionante y soso; con harta frecuencia, cuando las escrituras antiguas por fin son descifradas, resulta que contienen poco más que información acerca de los impuestos por pagar, o se habla de grano, de cerveza o de cabras. Pero no fue este el caso.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, un joven llamado George Smith empezó a traducir algunas de esas tablillas. Su reacción ante una en concreto fue, por no decir otra cosa, extrañísima: cuando empezó a estudiarla, Smith exclamó de pronto: «Soy el primero que lee esto después de dos mil años de olvido». Luego depositó la tablilla encima de la mesa, «se levantó de un salto y se puso a correr alrededor de la sala en un estado de gran agitación y, para asombro de todos los presentes, empezó a desnudarse».[679]

Incluso hoy día, la lectura del texto que Smith acababa de traducir permite comprender su entusiasmo. Lo que encontró en la tablilla era el relato de un diluvio, pero no se trataba del diluvio de la Biblia, sino de otro, la versión mesopotámica del diluvio. Smith tenía ante sus ojos la historia titulada *La epopeya de Gilgamesh*, que contiene el relato de un diluvio, aunque luego se supo que el descubierto por Smith se refería a un poema épico acadio más antiguo titulado *Atrahasis*, que se ha encontrado en unas tablillas que datan de 1700 a. C., más antiguas, mucho más, que cualquiera de los testimonios escritos que poseemos del diluvio bíblico.[680]

Las semejanzas entre estas dos versiones y la del Génesis han pasado a ser bien conocidas desde entonces, pero son tan asombrosas que todavía merecen ser repetidas. Según el Génesis, «formó Yavé Dios al hombre del polvo de la tierra, y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fue así el hombre ser animado».[681] En *Atrahasis* el nacimiento del hombre tiene lugar cuando un dios es inmolado y la diosa de los partos «mezclará la arcilla con su carne y su sangre. De este modo el dios y el hombre estarán asociados, reunidos en la arcilla».[682] El barro se mezcla con la divinidad.

La presencia de más de un dios en *Atrahasis* parecería en un primer momento una diferencia importante respecto a la versión cristiana, que todos solemos recordar que atribuye este acto a una sola divinidad. Sin embargo, no es eso en realidad lo que dice el texto bíblico. Fijémonos de nuevo en las palabras que utiliza exactamente el Antiguo Testamento, y muchos lectores actuales quizá se sorprendan por un instante. Porque lo que en realidad dice la Biblia en Génesis 1, 26 es: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y a nuestra semejanza».[683] No «a mi imagen», sino a «nuestra imagen». No «a mi semejanza», sino «a nuestra semejanza». La conclusión de que en el Génesis, como en todas las demás versiones de la historia, hay más de un dios parece inevitable.(40)

Esos ecos empiezan a resonar cada vez con más fuerza a medida que van desarrollándose los dos relatos. En ambos, las cosas no tardan en salir mal. Los hombres, tras ser creados, crecen y se multiplican. Y se multiplican tanto que, en la versión acadia, no es el pecado de los hombres lo que molesta a los dioses en el cielo, sino

el ruido general que causa su parloteo. «El ruido de los humanos [es ya demasiado fuerte] —afirma un dios—. ¡No consigo dormir [a causa de tanto alboroto]!».[684] En *Gilgamesh* «sus corazones impulsaron a los grandes dioses a suscitar el diluvio».[685] En el Génesis, por su parte, «viendo Yavé cuánto había crecido la maldad del hombre sobre la tierra […] dijo: "Voy a exterminar al hombre que hice de sobre el haz de la tierra"».[686] En ambos relatos el castigo llega en forma de diluvio, mientras que la salvación llega en forma de acto de compasión divina y de barco.

En *Atrahasis* un dios se apiada de un solo hombre y le dice: «¡Deshaz tu casa y construye un barco! / ¡Renuncia a tus bienes, y salva las cosas vivas!». Según le aconseja el dios, el hombre deberá poner techo al barco, y calafatearlo con betún bien espeso, «para darle fuerza». Después hace subir «a bordo a su familia», junto con sus rebaños, las aves del cielo y también animales salvajes, antes de que las nubes se amontonen y los vientos se pongan a soplar con fuerza.[687] En *Gilgamesh* un hombre construye un barco de madera bien grande —medía cerca de media hectárea de circunferencia— y lo reviste de pez. Luego «cuanto oro [tenía] cargué en él. Cuantos seres vivos tenía [cargué] en él. Toda mi familia y parentela hice subir al barco. Las bestias de los campos, las salvajes criaturas de los campos».[688] Según la Biblia, «Noé era varón justo y perfecto entre sus contemporáneos», y Dios le ordena que construya un barco. «Hazte un arca de maderas resinosas», le dice, cuyas medidas serán «trescientos codos de largo, cincuenta de ancho y treinta de alto». Le encarga, además, que le ponga techo «y la calafateas con pez por dentro y por fuera». Y a continuación Dios le dice: «De todos los animales meterás en el arca parejas para que vivan contigo».[689]

En los tres relatos empieza entonces a caer la lluvia: durante seis días y siete noches en *Gilgamesh*; en el Génesis pasan siete días antes de que empiece a llover, pero luego cae agua sin cesar durante cuarenta días y cuarenta noches; en *Atrahasis* el número de días y de noches no se especifica, pero se nos dice que el diluvio «bramaba como un toro».[690] El superviviente del diluvio manda sucesivamente varias aves a comprobar si la lluvia ha cesado: en

Gilgamesh, el protagonista del relato suelta una paloma, una golondrina y un cuervo, que salen volando y regresan al barco; en la Biblia, Noé primero suelta un cuervo y luego una paloma, que regresa finalmente trayendo en el pico una ramita verde de olivo (el olivo, según se ha observado, es un árbol que crece en Palestina, pero no en Mesopotamia).[691] En cada uno de los tres relatos, las aguas empiezan a menguar y la población humana, castigada durante una temporada, comienza a recuperarse. Lo que no se recuperaría nunca sería la reputación del Génesis. El desciframiento de aquella tablilla causó sensación.

El descubrimiento de aquellas similitudes supuso una revelación espectacular para los cristianos de la época victoriana a los que siempre les habían asegurado que su religión era única. Sin embargo, los escritores grecorromanos de la Antigüedad habían señalado con frecuencia, casi dos mil años antes, las evidentes similitudes entre los relatos bíblicos y los de otras culturas. Esos autores antiguos habían sostenido enérgicamente que el mito bíblico del diluvio era sencillamente una versión más del relato clásico acerca de un hombre llamado Deucalión.

Las semejanzas entre las dos historias son una vez más notables: en el mito de Deucalión, hay un dios irritado y un hombre bueno, que una vez más se salva construyendo un barco y luego, junto con su virtuosa mujer, sobrevive a un diluvio devastador...(41) Los relatos no son ni mucho menos idénticos. En la versión clásica, cuando cesa el diluvio y bajan las aguas, la pareja de supervivientes desembarca en el monte Parnaso, mientras que en la Biblia el arca se asienta sobre «los montes de Ararat».[692] Pero los relatos eran bastante parecidos, hasta el punto de que numerosos autores antiguos se fijaron en ello: un escritor grecojudío simplemente se refería a Noé diciendo que era el personaje al que «vosotros [los griegos] llamáis Deucalión». Varios autores cristianos antiguos dijeron en un principio lo mismo haciendo referencia al hombre «que nosotros llamamos Noé y vosotros Deucalión».[693] El escritor griego Celso también se fijó en todos esos parecidos, pero, como era habitual en él, se mostró disgustadísimo con ellos y se reía del «arca prodigiosa» de

Noé, criticando a los cristianos porque en la versión que contaban «desfiguran y corrompen la historia de Deucalión».[694]

La versión clásica no era la única. En el mundo erudito de la Babilonia helenística se había atestiguado otra versión de esta misma historia, recogida por un escritor llamado Alejandro Polihístor. También este mito empezaba hablando de «un tiempo en el que todo era tiniebla y agua».[695] Esta vez es el dios griego Crono el que advierte que está a punto de producirse un diluvio que acabará con todo el género humano. De nuevo, un hombre virtuoso es avisado de lo que se avecina y se salva. Con todo, en el estilo literario propio de la época helenística, Crono no le dijo enseguida a aquel hombre que construyera un barco, sino que le ordenó «poner por escrito el principio, el desarrollo y el final de todas las cosas» y luego enterrar su obra. Solo cuando el hombre ha escrito esa historia le dice que haga algo más práctico (pero para los griegos, evidentemente, menos importante), en concreto que construya un barco a bordo del cual deberá subir «alimentos y bebida», es decir, todo lo necesario para el sostenimiento de la vida, «junto con toda clase de animales, aves y cuadrúpedos, y así preparado para zarpar».[696]

Numerosos observadores antiguos tenían perfectamente claro que las religiones no eran tanto entidades separadas, originales y nacidas de un seno virginal, cuanto variaciones sobre un mismo tema. Si viajaba uno en cualquier dirección partiendo de Roma, como señalaban los escritores grecorromanos, podía comprobarse que los mismos dioses aparecían con una forma aquí y otra allá. Los nombres tal vez fueran distintos, pero las divinidades eran en esencia las mismas. Zeus y Júpiter; Juno y Hera; Atenea y Minerva; Ártemis y Diana, y así sucesivamente… Cuando Julio César invadió la Galia, elaboró una lista de los dioses galos con nombres romanos; ahí estaba, decía, el equivalente galo de Mercurio, y ahí podía verse también «a Apolo y a Marte y a Júpiter y a Minerva». Como concluía César, que no era un hombre para el que supusieran ningún quebradero de cabeza las apropiaciones culturales (ni en realidad ninguna apropiación del tipo que fuera), «estos piensan aproximadamente como las demás naciones».[697] Puede que César

exagerase, pero detrás de sus suposiciones se ocultaba una opinión que compartían la mayoría de los escritores antiguos, a saber, que todas estas cuestiones estaban relacionadas. El alegato de Símaco en pro de la tolerancia había venido precedido de una declaración según la cual todas las religiones eran más o menos la misma con distintos ropajes: «Es razonable considerar único lo que todos honran».[698]

Incluso podía comprobarse como el lenguaje del culto religioso se propagaba entre las distintas sectas, pasando de una a otra por medio de la imitación y la asimilación. Hoy día términos como «evangelio» y «salvador» se hallan, en la mente de los modernos, indisolublemente asociados al cristianismo, pero a oídos de los antiguos habrían sido asociados casi con toda seguridad al culto del emperador Augusto, otro hombre (supuestamente) divino con una historia llena de milagros a sus espaldas. En vida de Augusto —murió en 14 d. C.— se erigieron inscripciones que lo elogiaban como el «salvador» que había traído la paz al mundo. Las monedas lo proclamaban «divino»; como hijo de un dios, del «divino César», él también era «dios». Se elogiaba la «buena nueva», el «evangelio», que había supuesto su venida. El día de su nacimiento, se afirmaba con entusiasmo en una inscripción, era «el comienzo de su evangelio».[699] Cuando pensamos en las nuevas religiones surgidas en esta época, solemos centrarnos en el cristianismo. Pero la historia nos engaña. La nueva forma de culto surgida en el siglo I d. C. que más deprisa creció y más importancia tuvo no fue el cristianismo ni el culto de Apolonio; fue el culto imperial. Y a medida que fue extendiéndose este culto, con él fue haciéndolo también un nuevo lenguaje religioso de salvadores, buenas nuevas («evangelios») y todo lo demás.[700]

Los autores clásicos habían observado y admitido con facilidad las semejanzas existentes entre sus religiones y las de otros pueblos. Pero el cristianismo, que solía insistir en que era una religión única, no fue precisamente capaz de hacerlo. Por el contrario, muchos escritores cristianos recurrieron a una solución completamente nueva para explicar cómo habían surgido esas similitudes tan

evidentes: Satanás. ¿Que el cristianismo resultaba parecido a otras religiones? De acuerdo, respondían los cristianos, eso era lo que el Maligno quería que pensáramos. Satanás había puesto esas religiones sobre la faz de la tierra para engañar a la gente y hacer que siguiera a los dioses equivocados. ¿Que Asclepio se parecía a Jesús? Una vez más todo era obra de Satanás, que había creado deliberadamente a Asclepio para inducir a error a la gente. En definitiva, es el diablo el que «nos presenta a Asclepio resucitando muertos y curando las demás enfermedades».[701] Puede que Asclepio sanara los cuerpos —hasta ahí estaban dispuestos a llegar los cristianos—, pero al hacerlo condenaba a los espíritus («mal que les pese, no era otra cosa que un destructor de las almas»). Asclepio, recordaban los autores cristianos, era «el demonio», una «peligrosa bestia» para el mundo.[702] Era un auténtico fraude, pues «impulsaba a los propensos al engaño hacia el impío desvarío, substrayéndolos del verdadero salvador».[703]

El culto del popular dios oriental Mitra resultaba todavía más angustioso para muchos cristianos antiguos. Lo que pasaba exactamente en los cultos de Mitra está envuelto hoy día en un velo de misterio, algo que, por lo demás, no es de extrañar, pues se trataba de un culto «mistérico» y se suponía que los iniciados no debían propalar sus experiencias. Pero algunas cosas están claras. Se sabe, por ejemplo, que el culto de Mitra comportaba algún tipo de comida ritual con pan (que además estaba cargado de un gran significado místico). Como explicaba el escritor cristiano Justino, «en los misterios de Mitra [...] en los ritos de un nuevo iniciado se presenta pan y un vaso de agua con ciertas recitaciones».[704] También se sabe que esta religión prometía una especie de salvación y de redención, alcanzadas a través del derramamiento de sangre, en este caso la de un toro.[705]

Sin embargo, hay algo del mitraísmo que está muy claro y es que enfurecía a los primeros escritores cristianos. Es fácil ver por qué: era demasiado parecida a la suya como para no inquietarlos. El cristianismo tenía unos rituales sagrados que comportaban una comida a base de pan; el cristianismo prometía la redención, y los cristianos prometían la salvación mediante la sangre derramada. Los

autores antiguos se apresurarían a explicar el motivo de esas similitudes entre las dos religiones. Una vez más, afirmaban, todo ello no era consecuencia de préstamos ni de influencias. En realidad, todos esos parecidos eran una vez más la prueba de las artimañas del diablo y sus secuaces; «por cierto que» todo ello, dice Justino, «por remedo enseñaron los perversos demonios que se hiciera en los misterios de Mitra».[706]

Tales engaños podían verse por doquier. El escritor cristiano Tertuliano fulminaba a aquellos cuyo papel era «pervertir la verdad», afirmando que era el diablo quien «en los misterios de sus ídolos imita las cosas de la fe divina», incluso partes esenciales de los sacramentos. El diablo, según Tertuliano, tenía otras triquiñuelas. «Él también bautiza a los que creen en él, a sus fieles; promete que de ese baño saldrá la expiación de los pecados […] celebra también la oblación del pan y ofrece una imagen de la resurrección».[707] Ver la acción de Satanás en las religiones que eran parecidas a la suya sería entre los cristianos una costumbre que perviviría largo tiempo. Dos siglos y medio después, Agustín observaba que «los espíritus malos se rodean a sí mismos de apariencias de honor y engañan así a los que siguen a Cristo».[708]

¿Era en verdad el mitraísmo —o cualquier otra religión— tan similar al cristianismo? En la actualidad resulta desesperadamente difícil saberlo. Se ha perdido muchísima información acerca de otras religiones durante los siglos posteriores de dominación cristiana, cuando la «insaciable» Iglesia católica suprimió casi todos los ritos menos los suyos. Lo que queda del mitraísmo parece demostrar que este culto tan aborrecido era en muchos sentidos menos parecido al cristianismo de lo que da a entender la indignación de los autores cristianos de la Antigüedad. Bien es cierto que podrían percibirse en él resonancias del cristianismo —la comida ritual, la idea de una especie de redención mediante la sangre de un toro—, pero tenía también muchos elementos que no se parecían tanto a él: era una religión (probablemente) solo para varones y se practicaban extrañas torturas (o amenazas de torturas) rituales a sus iniciados. Con todo, intentar saber más es prácticamente inútil. Tratar de comprender el mitraísmo a partir de los pocos retazos de escritos

(en su mayoría hostiles) y de los restos arqueológicos que han sobrevivido es, según decía el teólogo y especialista en clásicas A. D. Nock, como intentar comprender el cristianismo leyendo una sola revista atea y examinando la planta de una iglesia. En otras palabras, es más o menos imposible.[709] Apenas ha quedado nada de él.

También Asclepio se vería afectado: Constantino demolería de forma espectacular un santuario de este dios o, como lo llamaba el historiador Eusebio, aquel «destructor» divino, aquella «pura superchería que, por largo e incalculable tiempo, había embaucado a las almas». Como afirmó Eusebio con satisfacción, Constantino adoptó al «"dios celoso" como auténtico salvador» y «ordenó asolar también este templo, hasta dejarlo a ras del suelo. A un gesto suyo hundiose bajo tierra, arrasado por mano militar, aquella maravilla celebrada por los nobles filósofos». De ese modo, observó satisfecho Eusebio, «el templo que allí se hallaba también fue demolido de raíz, de suerte que en el lugar no sobrevivió ni huella de la antigua locura».[710]

Pero si Asclepio y Mitra eran malos, Apolonio era todavía peor. Muchas eran las semejanzas con Jesús: no solo tenía manos sanadoras, sino que también eran parecidos su nacimiento milagroso, sus antecedentes divinos, su carisma, su predicación, la resurrección de entre los muertos, el juicio público, la ascensión al cielo… Durante siglos, los escritores cristianos se expresarían enfáticamente: Apolonio no solo era malo, era también un anticristo. Los lectores modernos se sorprenden a veces al enterarse de cosas de Apolonio: ¿por qué, se preguntan, no habían oído hablar de él? Pues en parte por lo que sucedió durante los siglos transcurridos desde que el cristianismo alcanzara el poder.

Apolonio había sido popular en otro tiempo; muy popular, por lo que parece. Es bien posible que durante algún tiempo fuera incluso más popular que Cristo. Pero, según fueron pasando los siglos de dominación cristiana, el «Cristo pagano», como llegaron a llamarlo, sufrió una metamorfosis terrible. El amable Apolonio pasó a ser conocido como asesino de niños, caudillo de los espíritus malignos, un bribón, un hombre con «poderes diabólicos».[711] A finales del

siglo XVII, un historiador francés llamado Godeau escribió totalmente en serio que la Iglesia no había tenido nunca un enemigo tan amenazador como aquel «mago».[712] No ya porque Apolonio fuera malvado y perverso, sino precisamente por todo lo contrario. Su vida astutamente intachable y sus «milagros» eran a todas luces una estratagema. El diablo, escribía otro historiador del siglo XVIII, «parece que lo trajo al mundo». Lo había hecho, como explicaba la traducción inglesa de la obra, «en torno a la misma época en la que plugo a Jesucristo aparecer en él […] para rivalizar con su autoridad al juzgar a aquellos que tomaron por verdaderos milagros los engaños de este mago».[713]

Puede que hoy día resulte tentador sonreír ante tales exageraciones, pero el asunto no fue siempre tan divertido. Cuando a comienzos del siglo XIX un escritor francés empezó a estudiar a Apolonio con una mirada un poco más serena, explicaría por qué se había escrito tan poco sobre él con anterioridad: porque hasta muy poco antes no había sido «prudente ni había estado exento de peligro hablar en voz alta acerca de Apolonio», pues si alguien lo hacía corría el riesgo de ser «perseguido por la inquisición religiosa» y también el de chocar con «la censura de la Iglesia y acabar en las mazmorras de la Bastilla».[714] Satanás no era algo para tomarse a risa. Cuando a finales del siglo XVII se publicó en inglés la primera parte de la vida de Apolonio de Tiana, el escándalo fue tan mayúsculo que el resto de la obra no llegó a salir a la luz. Dieciséis siglos después de su muerte, Apolonio seguía siendo considerado, como ha dicho un historiador moderno, «una amenaza para la religión cristiana».[715] La primera traducción completa de la biografía de Apolonio no se publicó en Inglaterra hasta el siglo XIX.

Tan susceptibles eran los cristianos ante la figura de Apolonio que ni siquiera era preciso pronunciar su nombre para atraer la ira de los devotos más fervientes. Se ha dicho que nunca se debe escribir sobre Apolonio, sino solo de Cristo, como el historiador Edward Gibbon no tardaría en comprobar en sus propias carnes. En *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Gibbon narraba brevemente la historia de Apolonio de Tiana y a continuación añadía

una breve nota a pie de página. «Sus discípulos relatan tan fabulosamente su vida que no nos queda claro si era un sabio, un impostor o un fanático», decía en ella.[716] Cuando escribió esa nota, Gibbon debía de saber tan bien como cualquiera de qué forma podían interpretarse sus palabras. Y precisamente de ese modo fueron interpretadas, como demostraría la reacción de generaciones y generaciones de clérigos enfurecidos. El libro de Gibbon —por muchos motivos— fue incluido en el *Index librorum prohibitorum* de la Iglesia católica antes incluso de ser publicado.

Para las mentalidades modernas, Apolonio sigue siendo el personaje que resulta más difícil de abordar. ¿Era tan parecido a Cristo como suponen los furibundos polemistas cristianos? Una vez más, resulta difícil saberlo. Muchos de los escritos sobre él se han perdido. En otro tiempo existieron varias biografías suyas, pero en la actualidad solo queda una. En otro tiempo, hubo también otros testimonios —templos y talismanes, estatuas e inscripciones—,[717] pero casi todos ellos han desaparecido. Se ha sugerido que la hostilidad de los cristianos fue responsable en parte de esa pérdida. «Se nos plantea la idea —afirmó la historiadora Maria Dzielska— de que la falta de obras literarias acerca de Apolonio y de imágenes suyas se deba a la lucha emprendida por el cristianismo contra el paganismo». La única biografía que se ha conservado «es la única que logró sobrevivir a esa lucha».[718]

Aunque todavía existieran todas las fuentes antiguas, para las mentes modernas seguiría resultando difícil comprender a Apolonio. Según ciertas leyendas, aquel hombre-dios había sido la encarnación del dios marino Proteo, que tenía la facultad de cambiar de forma; y sigue habiendo en él algo esquivo y difícil de entender, algo ligeramente proteico. Si leemos la única (y extrañísima) biografía suya que se conserva, vemos que el personaje cambia de un capítulo a otro, e incluso de una página a otra: ahora es divino, ahora humano; ahora es un sanador, ahora un hombre santo; ahora es un rebelde, ahora un sabio; ahora es un visionario, ahora un lunático.

Una prueba de lo flexible que es su imagen la tenemos en la obra del poeta romántico John Keats «Lamia». En este poema Keats

ataca a Apolonio no por ser demasiado místico e irracional, sino, de modo un tanto sorprendente a ojos del lector moderno, por ser demasiado racional. Keats acusa a Apolonio de ser un filósofo frío y despiadado. Y la filosofía, a juicio de Keats, arruina las cosas. «La filosofía recortará las alas del Ángel, / conquistará todos los misterios por medio de la regla y trazando la raya», decía. La filosofía «destejerá el arcoíris». Hoy día se recuerdan sobre todo estos versos por contener una indirecta dirigida contra Newton, que había revelado la causa prismática del arcoíris.[719] Lo que se recuerda con mucha menos frecuencia es que el principal blanco de su ataque no era en absoluto Newton, sino Apolonio: a juicio de Keats, era Apolonio el que era capaz de destejer el arcoíris.

Keats sostenía que el peligro de Apolonio era haber sido demasiado lógico. Pero, para el cristianismo, el verdadero peligro de Apolonio era precisamente lo contrario; a saber, que era además demasiado mágico, demasiado milagroso, por utilizar un término cristiano. La vida de Apolonio estaba tocada por el milagro y resplandecía con la gloria prestada por el cielo. Vivió en un mundo en el que los dioses se encarnaban en mujeres mortales, en el que se curaba a los enfermos, en el que se resucitaba a los muertos y en el que un hombre, el hijo de un dios, ascendía a los cielos. Constituía un ataque letal a la idea de que Cristo había sido en cualquier sentido único. Así que Keats tenía razón y al mismo tiempo estaba equivocado: Apolonio podía destruir grandes misterios, sí, pero no por medio de la lógica. Era a través de sus milagros como podía recortar las alas de un ángel. Por medio de sus milagros, Apolonio podía destejer el arcoíris.

17
SAN AGUSTÍN Y LA ARAÑA

> De este deseo insano proviene […] también el deseo de escrutar los secretos de la naturaleza, que está sobre nosotros, y que no aprovecha nada conocer, y que los hombres no desean más que conocer.
>
> SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, X, 35, siglo IV d. C.

Un buen día, a finales del siglo IV, estaba san Agustín descansando en su casa y de pronto quedó absorto contemplando una araña.

Poco tenía aquello de nuevo; las arañas y sus telas habían despertado el interés de los autores antiguos desde tiempo inmemorial. Tres siglos antes Plinio el Viejo, cuya enciclopédica curiosidad es bien conocida, se había entusiasmado hablando de la araña y describiendo con detalle sus hábitos: «Con una uña tan habilidosa, con un hilo tan delicado y tan igual componen el estambre […] alargando la trama con unos giros en redondo, y extendiendo las mallas a intervalos siempre regulares […]. ¡Con cuánta habilidad oculta las trampas que se suceden en la red romboidal!».[720] Aristóteles, siempre tan curioso, se había sentido atraído igualmente por las arañas unos cuatro siglos antes. El filósofo griego se había fijado en los métodos utilizados por ellas a la hora de copular, y en el sitio donde ponían sus huevos (en una tela) y en lo que sucedía cuando las larvas concluyen su metamorfosis y se convierten en adultas («tan pronto han nacido se ponen a saltar y a hilar su tela»).[721]

Otros autores habían preferido derivar hacia la metáfora. Lucrecio, el filósofo latino del siglo I a. C., había utilizado las telarañas como analogía en la que apoyar su gran teoría de la composición del universo. Lucrecio era atomista y, a diferencia de quienes creían que el mundo lo habían creado los dioses, sostenía con enérgicas y hermosas palabras que todo lo que vemos en este mundo está hecho simplemente de átomos que se juntan y se separan. Su argumento era no solo físico, sino también teológico: si ningún dios ha creado el mundo, afirmaba, la humanidad no tiene por qué temer el castigo divino de su creador. En el gran poema que dedicó a este asunto, Lucrecio explicaba que «mis enseñanzas tratan de cuestiones graves y se encaminan a desatarle al espíritu los estrechos nudos de la religión».[722]

Sin embargo, es evidente que Lucrecio se dio cuenta de que a sus lectores les habría costado mucho trabajo creer en unos átomos que eran tan pequeños que resultaban imperceptibles. Así pues, recurrió a una analogía en la que vuelve a aparecer la araña. En efecto, de la misma manera que «ni sentimos en la ocasión asentarse el polvo que a nuestra piel se pega ni la greda que en la cara nos aplicamos, ni niebla en la noche ni los finos hilos de la araña los sentimos cruzados cuando al pasar con ellos nos enredamos», así también existen los átomos, pero no notamos «que puedan […] entrechocar, unirse y rebotar a su vez».[723]

Conviene comparar estos testimonios con el del encuentro con una araña que san Agustín registra en su autobiografía, las *Confesiones*, obra escrita a finales del siglo IV, después de casi cien años de dominación cristiana. Cuando leemos este libro, tal vez pueda darnos la sensación de que las cosas han cambiado muy poco. También aquí tenemos una mente extraordinariamente inteligente y curiosa que investiga el mundo en el que se encuentra. También aquí encontramos una serie de reflexiones sobre una gran variedad de temas, desde cómo pueden aprender lenguas los niños (mejor con sonrisas y relatos, piensa san Agustín, que por medio del temor y los castigos) hasta la vergüenza que pasa un adolescente al ir a los baños con uno de sus progenitores (perspicaz) o cuál podría

ser la naturaleza del tiempo (chocante). En un pasaje concreto de las *Confesiones*, también a san Agustín —como anteriormente a Lucrecio, Plinio o Aristóteles— le despiertan interés las arañas. A menudo, dice, «sentado en casa, me llama la atención el estelión que anda a la caza de moscas o la araña que envuelve una y más veces a las caídas en sus redes».[724]

Pero su reacción es distinta. Agustín no se entusiasma con la araña, como le sucedía a Plinio; ni cataloga minuciosamente sus hábitos, como hacía Aristóteles. Por el contrario, el interés que siente por ella lo horroriza. ¿Por qué, se lamenta, permite que le llame la atención una araña en vez de concentrar su mente en Dios? «¿Quién podrá contar —comenta— la multitud de cosas menudísimas y despreciables con que es tentada todos los días nuestra curiosidad y las muchas veces que caemos?».

Agustín continúa, línea tras línea, reprendiéndose y reprendiendo a todos los hombres por dejarse tentar por la «delectación» de la «curiosidad». Esa «vana y curiosa concupiscencia» es «paliada con el nombre de conocimiento y ciencia», pero, según él, es «otra manera de tentación, cien veces más peligrosa» que las demás, por cuanto es más compleja. Dice a continuación que ese «deseo insano» conduce a toda clase de males, como, por ejemplo, deleitarse con los «monstruos» exhibidos en el teatro o «contemplar en un cadáver destrozado aquello que te horroriza». Además, es de esa «curiosidad» o «deseo insano» de conocer —y es evidente que para Agustín, como para otros autores cristianos de la época, esta actitud dista mucho de ser positiva— de donde proviene «también el deseo de escrutar los secretos de la naturaleza, que está sobre nosotros, y que no aprovecha nada conocer, y que los hombres no desean más que conocer».[725]

El cambio que podemos atisbar que se está produciendo aquí es a un tiempo leve y profundo. También aquí hay una araña; también aquí hay un hombre interesado en ella. Pero ese interés ya no es loable; la araña ya no es digna de interés. Por el contrario, se trata de algo «despreciable» que provoca un vicio malsano —la «curiosidad»— y distrae al hombre del único verdadero objeto digno de contemplación, Dios.

Los antiguos cristianos eran muy categóricos. El momento del nacimiento de Cristo lo había cambiado todo. Antes de Cristo, la humanidad había sido condenada; después de él, podía ser salvada. Ese cambio se consideraba tan profundo que, en la Edad Media, los escritores cristianos habían desarrollado ya una curiosa metáfora para ilustrarlo. Empezaron por afirmar que la época clásica —los tiempos de Platón y Aristóteles, de Horacio y Virgilio— no había sido grandiosa (como otrora se había creído) ni una «edad de oro» de ningún tipo. Por el contrario, aquellos siglos habían sido una era de penumbra y de ignorancia, en la que la humanidad había languidecido en «la oscuridad y la noche del error».[726] Había sido, como se encargaban de aclarar los escritores cristianos, una «época oscura».

Había nacido una metáfora muy poderosa que perduraría varios siglos, aunque, por desgracia para los cristianos, no con su significado original; en el Renacimiento, cuando escritores como Petrarca volvieran la vista atrás y compararan lo que consideraban el tiempo de bruma e ignorancia de la Edad Media con el esplendor del mundo clásico, se transformaría el significado de esa expresión. Y es que a Petrarca y demás les parecía que la verdadera oscuridad no era fruto de la falta de iluminación espiritual, sino de la falta de algo que era de naturaleza intelectual. Esa era, según ellos, la verdadera oscuridad. Había nacido una nueva «edad oscura» y, para mayor disgusto de los eruditos medievales, sería la expresión de Petrarca la que se impusiera.[727]

Actualmente los especialistas suelen adoptar una visión más comedida y menos maniquea de la época precristiana y de la era posterior al nacimiento de Cristo. ¿Qué cambió cuando el cristianismo alcanzó el poder en el Imperio romano? Es un asunto complejo, afirman hoy día los especialistas. Unas cosas cambiaron y otras no, y, como ha señalado el historiador Ramsay MacMullen, el advenimiento del cristianismo provocó muy pocos cambios en muchos ámbitos en los que habría cabido esperar que lo hiciera. Parece que el mandamiento «amarás al prójimo» que propugnaba la

religión cristiana transmitió menos amor a determinados prójimos de lo que las mentalidades modernas podrían suponer. El poder cada vez mayor del cristianismo parece, por ejemplo, que tuvo escasas consecuencias en asuntos como la posesión de esclavos. Tampoco da la impresión de que provocara mejora alguna en el trato dispensado a estos; si acaso, hay testimonios de que los castigos impuestos a los esclavos fugitivos se volvieron más atroces durante la era cristiana.[728]

En efecto, los primeros cien años de dominación cristiana fueron testigo de un endurecimiento de los castigos impuestos por la ley en general; aumentó el número de delitos que comportaban la pena de muerte, mientras que los castigos por la llamada «inmoralidad sexual» pasaron a ser absolutamente atroces.[729] Por otra parte, los cristianos trabajaron denodadamente para aliviar la situación de otros: se realizaron muchas obras de caridad, se proveyeron fondos para ayudar a los necesitados y, además, en esos años entraron en decadencia los sangrientos concursos gladiatorios que los cristianos consideraban bárbaros, hasta que finalmente fueron ilegalizados (aunque no está claro si su decadencia se debió a la piedad o al pragmatismo; su gestión resultaba muy costosa desde el punto de vista económico).[730]

Hay un campo, sin embargo, en el que puede verse con claridad la influencia cristiana, y es el de la literatura. Lo que se escribía empezó a cambiar casi de inmediato. En aquel nuevo mundo cristiano caracterizado por la piedad, florecieron algunos géneros, como el homilético, mientras que otros, como la poesía amorosa de contenido sexual explícito, pasaron por completo de moda.[731] Otro aspecto que empezó a cambiar fue sencillamente la identidad de los que escribían. Como ha señalado un historiador, «a mediados de la época bizantina puede que la mitad de la clase culta del Imperio estuviera formada por monjes»; pero los cambios en la personalidad de los que manejaban la pluma pueden apreciarse mucho antes.[732]

Si echamos un vistazo a nuestra estantería de libros de la edad de oro y de la edad de plata de la literatura latina, nos encontraremos con las obras de Virgilio (poeta), Plinio el Viejo (prefecto de la flota y

naturalista), Plinio el Joven (abogado y burócrata), Cicerón (abogado y político), César (militar y político), Lucrecio (filósofo) y Catulo (autor de poemas de amor de una belleza sublime y a menudo obscenos). Si echamos un vistazo a la estantería con los libros de los grandes autores del primer siglo de dominación cristiana, nos encontraremos con las obras de escritores no cristianos como Libanio (maestro de retórica y orador) o Amiano Marcelino (exmilitar e historiador). Aun así, es mucho más probable que nos encontremos con las de autores como san Agustín (obispo), san Ambrosio (obispo), san Juan Crisóstomo (arzobispo), Eusebio (obispo), y así sucesivamente. Y ninguno de ellos escribió poesía de tintes obscenos.

Se produjeron asimismo otras transformaciones en el terreno literario. También la forma en que estaban estructuradas las historias empezó a cambiar. Mientras que en otro tiempo cualquier historia habría dado comienzo con la fundación de tal ciudad o el inicio de cual guerra, ahora surgió la moda de que la historia se vinculara con la concepción cristiana del tiempo. Una historia cristiana del siglo VI empieza con la creación del hombre en su capítulo primero («Adán, el primer hombre, fue hecho o creado por Dios de la propia tierra. Medía seis pies de altura —dice el texto, antes de añadir una inesperada aclaración—: incluida la cabeza»). La narración pasa rápidamente a hablar del diluvio (todo se cubrió de agua), de la torre de Babel (fue «edificada por los hombres que habían sabido construir el arca») y, de modo bastante sorprendente, de la guerra de Troya (Odiseo tenía «una nariz muy larga»).[733] La *Historia de los francos*, de Gregorio de Tours, también obispo, empieza con un primer capítulo igualmente sumario sobre Adán y Eva («Aquellas primeras criaturas humanas […] vivían felices en medio de las delicias del Paraíso»), antes de saltar al diluvio en el capítulo IV y al «Paso del mar Rojo» en el X («Dicen que los surcos abiertos por las ruedas de los carros todavía subsisten y que pueden verse en el fondo del mar hasta donde puede llegar el ojo humano»).[734]

Hoy día quizá nos resulte muy fácil esbozar una sonrisa al leer esas historias, pero conviene recordar cuán cristianocéntricas siguen

siendo incluso las historias modernas, aunque solo sea de modo tangencial. Cuando en el siglo VIII el historiador inglés Beda el Venerable se puso a escribir su historia de las gentes de Inglaterra, adoptó un nuevo sistema de datación para situar los acontecimientos en el tiempo. Cada vez que mencionaba un suceso, Beda escribía un número detrás de él y luego añadía las palabras «antes del nacimiento de nuestro Señor» o bien «en el año de nuestro Señor». De ese modo, para Beda, la invasión de Britania por César había tenido lugar «sesenta años antes de la encarnación del Señor», mientras que el emperador Marco Aurelio había accedido al poder «en el año 156 de la encarnación del Señor».[735] Esa costumbre constituía para Beda un beneficio práctico —hasta ese momento la datación de los hechos había sido complicadísima y caótica—, pero también comportaba una mejora de índole espiritual. Al relacionar todos los acontecimientos históricos con el nacimiento de Jesucristo, decía Beda, «resultará más próximo y conocido para nosotros el comienzo de nuestra esperanza».[736] El propio tiempo empezaba a girar alrededor de un eje cristiano.

Si abrimos cualquiera de los volúmenes escritos por los grandes autores cristianos del siglo IV, podremos comprobar, con solo echar una ojeada superficial a las páginas del índice, que hay otra cosa que también ha cambiado. Una edición victoriana de una famosa obra de Agustín, *La ciudad de Dios*, ofrece un pequeño resumen de lo que trata cada uno de sus libros, y esos epígrafes siempre resultan muy reveladores. En el correspondiente al libro II se explica que contiene «Un repaso de las calamidades sufridas por los romanos antes de la era cristiana, demostrando que sus dioses los habían sumido en la corrupción y el vicio», mientras que en el libro IV, igualmente belicoso, se pondrá de manifiesto que «El Imperio fue concedido a Roma no ya por los dioses, sino por el único Dios verdadero». En el resumen del libro I se afirma con una encantadora sencillez: «Agustín censura a los paganos».[737]

Hay alguna que otra variación. Bien es cierto que las *Confesiones*, la obra autobiográfica de Agustín, ofrecen al lector un panorama más variado que *La ciudad de Dios*, además de algunas revelaciones

de carácter personal, incluido el deseo juvenil de que Dios lo volviera casto (aunque no en ese preciso momento), pero vale la pena recordar que en san Agustín hasta el sexo se utiliza para ponerlo al servicio de lo divino. También los escritos de otros autores cristianos son moralmente saludables. Si abrimos una de las obras más famosas de san Ambrosio, nos toparemos con epígrafes tan estimulantes como «Capítulo 20: Si queremos conservar nuestra modestia debemos evitar la compañía de los intemperantes, así como los banquetes en el exterior, y el trato con mujeres; en casa debemos ocupar nuestro tiempo libre en tareas devotas y virtuosas».[738] Ninguna de estas obras podría confundirse con las de Catulo.

Ese estilo literario tan rígido no era del todo nuevo. Antes de la aparición del cristianismo ya había existido una prosa didáctica de tono intimidatorio. El propio Plutarco había escrito una serie de obras tituladas *Obras morales y de costumbres* (*Moralia*), que contenían diversos ensayos sobre todo tipo de asuntos, desde si hay que tener muchos amigos (según Plutarco, la abundancia de amigos no es conveniente, pues «igual que los ríos al ser divididos en muchos canales y arroyos corren débiles y delgados, del mismo modo el alma […] al ser dividida entre muchos, se marchita») hasta si hay que comer carne o no (una vez más, no conviene hacerlo, pues «¿cómo no considerar ostentosa una cena en la que muere un ser animado?»), o un ensayo que ofrece «Consejos a la esposa y al esposo».[739] Este último opúsculo incluye una serie de instrucciones sobre la mejor manera de que el marido y la mujer se reconcilien después de una disputa (mantener relaciones sexuales con ella, dice Plutarco) o sobre cómo debe comportarse la mujer con el marido (mostrarse sumisa y sonriente), por no hablar del consejo sobre cómo tiene que reaccionar la esposa si su marido «comete alguna falta con alguna concubina o sirvienta joven». En tal caso, «conviene que su mujer no se enoje ni se irrite, considerando que su marido, porque siente respeto por ella, hace partícipe a la otra de su embriaguez, libertinaje y desenfreno».(42)[740]

Pero la obra de Plutarco no es solo una monserga moralizante. Otro volumen de los *Moralia* contiene también algunos ensayos

cautivadores, entre ellos un debate sobre si las abejas y otros animales son inteligentes o simplemente, «por así decirlo», solo lo parecen (por supuesto que lo son, cree Plutarco; suponer otra cosa es una tontería, y, además, el argumento ese de «como si dijéramos» es una mera evasiva, pues, en realidad, ¿qué diferencia hay entre parecer «por así decirlo» inteligente y serlo?), además de un sugestivo relato acerca de un elefante de Alejandría que se enamoró de una vendedora de flores. Resulta que el elefante, continúa diciendo el ensayo de Plutarco, se había enamorado de la misma florista que un gramático que también vivía en Alejandría y «no se quedaba atrás a la hora de hacer manifiesto su amor». Cada vez que el elefante visitaba a la muchacha, le llevaba frutas, se quedaba largo rato junto a ella y, «metiéndole la trompa por dentro de las ropas a modo de mano, le acariciaba suavemente la flor de sus pechos».[741]

El cristianismo, pues, cambió los géneros de la literatura que se escribía; desapareció la poesía amorosa y surgieron las prédicas y los sermones. Pero el cambio que trajo consigo fue a la vez más sutil y más significativo que todo eso. Durante aquellos años el cristianismo empezó a encontrar la forma de insinuarse en casi todas las obras en prosa, independientemente del tema que trataran. Fijémonos, por ejemplo, en los autores tan distintos que tratan la cuestión de la forma del mundo. La idea de que el mundo es redondo había sido aceptada alrededor de mil años antes de que el cristianismo se hiciera con el poder en el Imperio romano.

En el siglo IV a. C. Aristóteles había llegado con plena confianza a la conclusión de que la forma de la tierra tiene que ser «esférica». Acto seguido había pasado a enumerar los motivos de que así fuera, entre los que estaban la forma en que se presentan los eclipses de luna o la manera en que aparecen los astros al ser contemplados desde distintos puntos estratégicos. «De modo que —observaba Aristóteles— no solo es evidente a partir de estas observaciones que la figura de la tierra es redonda, sino también que dicha figura es la de una esfera no muy grande: pues, si no, no haría patentes tan deprisa aquellos cambios al desplazarse uno a tan poca distancia».

[742] (Se ha sugerido que uno de los motivos de que la astronomía griega estuviera tan avanzada fue la gran extensión geográfica de la diáspora helénica, que supuso que los griegos desplazados supieran por experiencia propia que los astros cambiaban de posición si se pasaba de un asentamiento griego situado en el norte del Mediterráneo a una colonia griega de la costa de Egipto).

También otros autores griegos habían escrito sobre este asunto, añadiendo sus propios argumentos y pruebas. Platón había planteado la idea de que, si alguien marchara en círculo alrededor del mundo, se encontraría en una posición en la que sus pies (*pódes* en griego) estarían en la posición opuesta (*antí*) a la que estaban cuando empezó a andar.[743] Habría nacido así la noción de los «antípodas». En la época en que Plinio el Viejo se puso a considerar la cuestión de la forma de la tierra, allá por el siglo I d. C., pudo, por tanto, observar que todos los hombres ilustrados estaban de acuerdo en que el mundo es esférico y en que existen los antípodas.

«Hablamos siempre de la gran bola del mundo», decía Plinio, y «la gran controversia de los ilustrados frente al vulgo estriba en que los hombres están diseminados por todos los puntos de la tierra y se tienen erguidos aunque estén opuestos los pies de unos y los de otros, y, además, en que el cenit es igual para todos, del mismo modo que en cualquier parte que estén, pisan en el centro». Por tanto, observa, es evidente que hay una gran pugna entre la gente culta y los ignorantes. «El vulgo se pregunta —observa con desagrado Plinio— por qué no se caen los que están situados en sentido opuesto». Y añade en tono burlón: «Como si no fuera un argumento válido el de que ellos también se extrañen de que no nos caigamos nosotros».[744]

A continuación Plinio presenta varias pruebas de cómo sabemos que la tierra es un globo. Esa es precisamente «la causa de por qué desde los barcos no se divisa la tierra, a pesar de que es perfectamente visible desde los mástiles […] y también de que, cuando se va alejando una nave, si se ata en la punta del mástil algo que brille, da la impresión de que se hunde poco a poco hasta que

se oculta». Además, añade, «los griegos enseñan gracias a la sutileza de la geometría (con la gran satisfacción y la gran gloria de ser sus descubridores)» que esa es la forma de los mares.[745]

Esa era, pues, la opinión del mundo clásico en el siglo I d. C., cuando Plinio escribió su obra. No era un parecer que todos los cristianos recibieran con entusiasmo. Cinco siglos después de que Plinio expusiera sus creencias en la *Historia natural*, alrededor de mil años después de que Platón y Aristóteles escribieran sus obras, el escritor cristiano Cosmas Indicopleustes retomó el debate en su *Topografía cristiana*. Cabría pensar que, tras navegar hasta la línea visible del horizonte y cruzarla varias veces, Cosmas estuviera de acuerdo con Plinio. Pero de eso nada. Como explica en su *Topografía*, Cosmas había tenido noticia de esas teorías «paganas» y las consideraba absurdas, aunque esta palabra no hace del todo justicia a lo apasionado de las emociones de Cosmas.[746] Sus adversarios, decía, «nos vomitan encima sonoramente ficciones y fábulas» acerca del sistema solar y de la tierra, mientras que su libro tenía por objeto «arrancar desde sus cimientos el extravío de las teorías paganas» y demostrar la «insensatez de los inventores de cuentos».[747]

Cosmas continúa haciéndolo de la forma inimitable que lo caracteriza. Los paganos pensaban que el cielo y la tierra son esféricos. De eso nada, afirma Cosmas. Por el contrario, la Biblia nos ofrece sobradas pruebas de la forma del firmamento. Tenía este cuatro esquinas que, como si de una tienda se tratara, estaban atadas a las cuatro esquinas de la tierra (plana), «adoptando la figura como si dijéramos de un cubo […] mientras que por la parte superior se curva en forma de bóveda oblonga, y queda como si fuera un gran dosel».[748] Entonces Cosmas ataca la idea de la tierra esférica utilizando argumentos tomados de las Sagradas Escrituras. Si la tierra fuera redonda, dice, ¿cómo habría podido producirse el diluvio de Noé? ¿Cómo habría podido el agua quedar contenida dentro de una esfera en rotación? Se habría salido toda. Además, ¿cómo iban a estar patas arriba los hombres que habitaran en la parte inferior de la tierra? Cosmas concluye su argumentación

propinando un puñetazo directo a los «paganos» y su absurda tierra esférica en rotación. «Baste con eso para desmentir vuestras teorías inventadas y falsas y las conclusiones de vuestros razonamientos, carentes de sentido, incoherentes y caprichosos, condenadas a permanecer en la más absoluta confusión, y a dar sin parar más vueltas que esa esfera vuestra inestable, que es puro cuento».[749] Esa era una manera de poner fin al debate.

Cabría afirmar que lo que decía Cosmas —escritor vehemente, pero quizá no muy sutil— no era más que una aberración. Pero no da la impresión de que creyera que estaba solo. En su libro (que empieza con las siguientes palabras: «En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo») presenta repetidamente este debate como si fuera una cuestión que enfrentaba a cristianos, que sostenían (o él piensa que deberían sostener) la teoría de la tierra plana, y a paganos, que se decantaban por su esfera «mítica».

Para Cosmas el debate sobre la forma de la tierra es una cuestión de «nosotros» y «ellos», en el que «nosotros» son los cristianos y «ellos» son los paganos, y en particular sus arrogantes y estúpidos filósofos. «¿No es pues falso y puro cuento lo que ellos dicen del sol, a saber, que es más grande que la tierra?».[750] Es evidente que las opiniones de Cosmas acerca de la forma de la tierra no eran compartidas por todos los cristianos: en un momento determinado, el autor de la *Topografía* vierte su ira contra los individuos «de doble cara» que, profesando que son cristianos, «se emperifollan con las razones, el saber y la variedad de los errores de ese mundo»; en otras palabras, con las teorías «paganas» acerca de la forma del cielo y de la tierra.[751] Pero, en general, es evidente que supone que hay opiniones que son buenas y «cristianas» y otras que no lo son, por no decir algo peor.

Cosmas es un autor lo bastante excéntrico como para que tengamos que leer su obra —e interpretar sus opiniones acerca de lo que creían los «paganos» y los cristianos— con cierta dosis de escepticismo. Sin embargo, la idea de que el concepto de una tierra esférica era en cierto modo «pagano» y el contrario, cristiano, aflora también en muchos otros autores. El escritor del siglo IV Lactancio,

de religión cristiana, cuyo intelecto y cuya cultura eran apreciados lo suficiente como para que lo nombraran preceptor del hijo del emperador Constantino, también pensaba que la idea de un mundo esférico era una majadería de los paganos. En un pasaje tan animado como los que lo caracterizan, en el que Lactancio arremete contra Sócrates («muchas de sus ideas son no solo no merecedoras de alabanza, sino incluso muy merecedoras de crítica») para, a continuación, hacer lo propio con Platón (sus planteamientos son «imposibles» y «profundamente injustos»), centra luego su atención en la idea de un mundo esférico.[752]

«Los filósofos» —y una vez más da la sensación de que con este término se refiere a los filósofos paganos— parece que «consideraron que el mundo era redondo como una pelota». Era, afirma, una de las muchas «cosas ridículas» en las que «creían». ¿Quién podría creer en un invento como el de una tierra redonda? Si existiera una tierra redonda, piensa Lactancio, también existirían los antípodas, y semejante suposición, afirma de modo palmario el escritor latino, es sencillamente absurda. «¿Hay alguien tan ignorante que crea que hay hombres cuyos pies están por encima de sus cabezas? —pregunta con socarronería—. ¿O que todo lo que hay a nuestro lado pueda estar al revés: que las plantas y los árboles crezcan al revés y que la lluvia, la nieve y el granizo caigan hacia arriba sobre la tierra?». Lactancio simplemente está de broma; sabe muy bien que existe gente así: los llamados «filósofos paganos». Son los filósofos, dice, los que «convierten en colgantes a los campos, a las ciudades, a los mares y a los montes». No obstante, afirma, «debemos destapar también el origen de este error», y con ese plural parece que se refiere a los cristianos. Lo que necesitan los paganos, dice, es «nuestra doctrina divina, puesto que ella sola es la sabiduría».[753]

También en los escritos de san Agustín pueden oírse ecos del razonamiento de Lactancio acerca de los antípodas. Poco después de que Lactancio se burlara de los filósofos, san Agustín retomaría la misma idea en *La ciudad de Dios*. El argumento esgrimido por Agustín no va particularmente a favor ni en contra de la idea de una tierra esférica. El tema lo introduce simplemente para abordar una

preocupación que para él era desde luego más apremiante: ¿de verdad hay hombres cuyos pies pisan el revés de nuestras huellas en la parte opuesta de la tierra? Es evidente que Agustín había oído hablar de la teoría de una tierra esférica. «La tierra está suspendida en la redondez del cielo», dice, algo que «no avalan con testimonios históricos» —nótese una vez más el uso de la tercera persona del plural—. Y aunque parece que Agustín adopta aquí una postura ambivalente (en otras ocasiones se muestra más tajante), no se entretiene demasiado en ella.[754] Por el contrario, pasa enseguida a tratar la idea que realmente desea abordar, la de los antípodas; esto es, la de los hombres que habitan en la parte opuesta de la tierra. «En cuanto a la fábula de los antípodas, es decir, de hombres cuyos pies pisan el revés de nuestras huellas en la parte opuesta de la tierra, donde sale el sol cuando se oculta a nuestros ojos, no hay razón que nos obligue a creerla».[755] Y quienes creen en ella, dice, se basan más en simples «conjeturas» que en verdaderos «razonamientos».

Como deja bien claro, Agustín tiene una guía infalible, las Sagradas Escrituras, pues «la Escritura no miente».[756] Y en la Biblia no existen antípodas. Según pone negro sobre blanco, Dios creó a Adán en «este» lado del mundo y «parece un absurdo enorme decir que algunos hombres, atravesada la inmensidad del océano, han podido navegar y arribar a esa parte con el fin exclusivo de salvar la continuidad unitaria del género humano en su origen».[757] Tras demostrar satisfactoriamente que la idea griega de los antípodas es «un absurdo enorme», Agustín pasa a tratar el asunto más serio de quién engendró a quién tras el diluvio. «Sem […] engendró a Arfaxat —dice—. Arfaxat engendró a Cainán a los ciento treinta y cinco años, quien a su vez engendró a Sala cuando tenía ciento treinta años». Y así sucesivamente.[758]

Otros autores cristianos despachan rápidamente la cuestión de los antípodas. San Jerónimo, siempre cáustico, se burlaba de la «necia "sabiduría"» de los filósofos que sostenían que había hombres suspendidos boca abajo en la parte opuesta de la tierra; a finales del siglo VI y comienzos del VII, el escritor y arzobispo Isidoro de Sevilla

afirmó que la idea de que existían antípodas suspendidos boca abajo en la parte opuesta de la tierra era absurda («No hay razón alguna para creer tal cosa […] son simples conjeturas debidas a lucubraciones de los poetas»), mientras que Beda el Venerable consideraba que no debía darse «crédito alguno» a los cuentos sobre los antípodas. En la actualidad los especialistas suelen discutir si los cristianos de la Antigüedad creían o no en la existencia de una tierra plana, pero lo que en realidad preocupaba a los autores antiguos era si existían o no antípodas, y para muchos de ellos la respuesta era un «no» rotundo.

Al final los autores cristianos empezarían a divulgar de forma más enérgica la idea «pagana» de la existencia de un mundo esférico, y en el siglo XIII escritores como Tomás de Aquino y Johannes de Sacrobosco defendían con entusiasmo (y para ello utilizaban de hecho textos «paganos») la verdad del mundo esférico. Conviene señalar, no obstante, que los primeros cristianos de esta época que abogaron por la existencia de los antípodas fueron denunciados por herejes. Lo cierto es que el nuevo punto de vista tardó bastante en afianzarse.

Lo interesante de todo esto no es tanto si los cristianos de la Antigüedad creían o no que la tierra es esférica; está bien claro que, al igual que los no cristianos, unos lo creían y otros no.(43) Y, al contrario de lo que los debates modernos puedan sostener, es absolutamente imposible saber qué proporción de paganos y de cristianos creían una cosa u otra; del mismo modo que el mundo antiguo no proporciona estadísticas al lector moderno, desde luego tampoco le proporciona sondeos de opinión.

Lo más interesante es que determinadas creencias —que a las mentalidades actuales les parecería que guardan poca relación con la religión— empezaban a estar imbuidas de una poderosa carga religiosa. Más aún: se pensaba cada vez más que estaban sometidas a la normativa y a la jurisdicción divinas. En el siglo VIII el papa Zacarías señalaría en una carta que «la doctrina perversa e inicua» que afirmaba que hay «otro mundo y otros hombres debajo de la

tierra» era tan heterodoxa que cualquier sacerdote que divulgara semejante idea sería expulsado de la Iglesia.

¿Qué diferencia supuso el cristianismo? En cierto modo, muy poca; en los escritos de Agustín se discutieron las mismas ideas, se trataron los mismos temas y se examinaron las mismas arañas que en los de otros autores y, por lo tanto, en cierto sentido, el cristianismo no cambió nada. Sin embargo, todo había empezado a resultar muy diferente; pero que muy diferente. El mundo había empezado a cubrirse de una fina capa, tan fina como una telaraña, de pensamiento religioso.

18
ERRADICAR A LOS ENEMIGOS DE LA FE

> Dame, oh rey, la tierra limpia de herejes y yo te daré a cambio el cielo.
>
> El arzobispo Nestorio al emperador Teodosio II. SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *Historia eclesiástica*, VII, 29

La violencia desatada en Roma aquel año fue tan terrible que sería recordada durante siglos. Corría el 366 d. C. y la causa de los disturbios fue trivial a primera vista.[759] El puesto de obispo de Roma había quedado vacante y se suscitó una disputa sobre quién debía ocuparlo. Dos cristianos, llamados Dámaso y Ursino, lo querían. O, mejor dicho, como señala el historiador Amiano Marcelino, los dos «deseaban ardientemente hacerse con la dignidad de obispo de Roma y se enfrentaron entre sí con gran violencia». En su afán por alcanzar ese objetivo llegaron a «causar heridos y muertos».[760]

Después, mucho después, el obispo de Roma empezaría a ser llamado «papa» —o sea, «padre»— de la Iglesia y se haría famoso por unos hábitos que a menudo tendrían poco de paternales. En el siglo IX, por ejemplo, el papa Esteban VI sometió a juicio a uno de sus predecesores, Formoso. Aunque no parezca un hecho demasiado extraordinario, conviene recordar que el pontificado es un cargo vitalicio, de modo que el citado predecesor era por entonces un cadáver. El cuerpo en descomposición de Formoso fue exhumado y revestido con todas sus insignias pontificales, juzgado, condenado y

castigado con la amputación de tres dedos, para posteriormente ser arrojado al Tíber.[761]

En tiempos de los Borgia, el palacio apostólico se hizo famoso por su libertinaje; se cuenta que César Borgia, hijo del papa Alejandro VI, celebró una fiesta en sus aposentos con cincuenta prostitutas, que naturalmente se dedicaron a bailar desnudas. Se rumoreaba que otro papa, cuando estaba ya a punto de morir, se bebió la sangre de tres muchachos en su afán de prolongar su vida. La idea no surtió efecto y a los muchachos tampoco les fue mejor, pues también murieron. (Este mismo papa había estado en otra ocasión tan enfermo que su único alimento había sido unas cuantas gotas de leche que tomaba directamente de los pechos de una joven; por motivos de salud, por supuesto).[762]

El papel del papa está hoy día tan bien asentado que resulta difícil recordar que su aparición en las páginas de la historia constituye una pequeña sorpresa. En los Evangelios no se exige la existencia de papas, ni de pompa, ni de catedrales, casullas y capas doradas, ni tampoco de hombres tocados con mitra; y desde luego no se defendía la presencia de prostitutas ni la existencia de aposentos pontificios. De hecho, durante los primeros años de la Iglesia los obispos no eran hombres con influencia en la vida mundana ni tampoco con mucha influencia en la vida celestial. Al principio su papel había sido poco más que el de realizar tediosas actividades administrativas; la tarea del obispo consistía en supervisar los ingresos de las comunidades cristianas. De la dirección espiritual se encargaban otros individuos más inspirados y menos burocráticos.[763]

Pero el dinero tiene la mala costumbre de dejar restos en las manos de los que lo cuentan, y ya a mediados del primer siglo de dominación cristiana, y desde luego a finales de este, los obispos habían empezado a convertirse en hombres realmente muy poderosos. A finales del siglo IV, algunos se hicieron famosos por su santidad: los emperadores inclinaban la cabeza ante ellos para escuchar sus consejos; la multitud los vitoreaba, se peleaba por ellos y se sublevaba cuando se lo ordenaban. Los obispos se rodeaban de

pórticos que refulgían con los destellos de las piedras preciosas y el brillo del oro; a su alrededor cantaban coros de vírgenes consagradas, y a veces mujeres no tan virginales realizaban otros servicios para ellos. O eso se rumoreaba.[764]

La buena vida que llevaban desconcertaba a algunos miembros más modestos del clero. Un obispo, apuradísimo, decía que no sabía «que teníamos que montar caballos magníficos y pasear en carrozas espléndidas, y ser llevados en procesión rodeados de pompa y boato, y tolerar que la gente se aparte a nuestro paso, como si fuéramos fieras salvajes».[765] San Agustín desdeñaba avergonzado tanto brillo. «El honor de este mundo pasa», decía con humildad.[766] Aun así, reconocía, daba gusto mientras duraba.

Ese esplendor no les pasó desapercibido a los observadores no cristianos, más cínicos. Como dijo secamente un testigo pagano, «hazme obispo de Roma y mañana mismo me haré cristiano».[767] El historiador no cristiano Amiano Marcelino comentaba también que cualquiera que alcanzara el cargo divino de obispo era recompensado con un lujo perfectamente terrenal. «Puesto que, una vez que lo hayan conseguido, se asegurarán el enriquecerse con los dones de las matronas, se presentarán en público en carruajes, irán vestidos con elegancia y podrán ofrecer banquetes de una opulencia superior a la de las mesas de los reyes».[768] Amiano, con su habitual tono de superioridad, se preguntaba si los deseos de aquellos individuos eran prudentes: «Realmente, estos habrían podido ser felices si, despreciando la grandeza de la ciudad, que es la que aviva sus vicios, hubieran vivido como algunos obispos provinciales que, por su frugalidad en la comida y en la bebida, por la humildad de sus ropas y de sus miradas, dirigidas siempre al suelo, se presentan como hombres puros y venerables ante la divinidad eterna y ante sus adoradores verdaderos».[769]

Sin embargo, los obispos por lo general lamentaban no estar de acuerdo. Y así, durante aquellas primeras décadas de dominación cristiana, su poder siguió creciendo. Algunos empezaron a controlar a pandillas de jóvenes cristianos. En teoría, se hacía acopio de la fuerza de aquellos hombres para llevar a cabo buenas obras —transportar a los enfermos, enterrar a los muertos, etc.—, pero

aquellas cuadrillas, de hecho verdaderas milicias, se hicieron famosas por sus malas acciones. Las ciudades vivían atemorizadas por su numerosa presencia y por su violencia; a comienzos del siglo V la actuación de algunos de aquellos individuos alcanzó tales cotas de violencia que la ley tuvo que intervenir y ordenar que esos «enfermeros» «no fueran más de quinientos».[770] Una «limitación» enorme.

Otros obispos eran incluso más rotundos en el uso de su autoridad. Eludiendo el empleo de ejércitos formales, sencillamente optaban —o eso decían sus críticos— por recurrir a la fuerza paramilitar. Un autor cristiano, Juan Crisóstomo, reseñó con repugnancia que algunos de sus seguidores habían sufrido ataques violentos en la iglesia a manos de militares de ese tipo. Los obispos, decía enfurecido en una carta, «no se avergüenzan de ir precedidos por sargentos en vez de diáconos».[771]

Pues bien, en 366, en Roma, se congregaron una vez más importantes contingentes de individuos cuando dos hombres se enfrentaron para obtener el obispado más anhelado. Resulta muy difícil saber qué fue exactamente lo que ocurrió en aquella famosa elección para el puesto vacante de obispo de Roma; las fuentes son escasas e inadecuadas y a menudo puede detectarse en ellas cierto tufillo de parcialidad. Se produjo un auténtico torbellino de acusaciones de herejía. Lo que sabemos es que, independientemente de lo que fuera, lo sucedido fue algo muy sangriento. Los dos contendientes, primero uno y luego el otro, fueron consagrados obispos a instancias de sí mismos. Luego empezaron a congregarse los partidarios de uno y de otro, y a continuación estalló la violencia. Y lo que se produjo tras ella fue más o menos el caos. El episodio terminó con un grupo de hombres haciéndose fuertes en una basílica, mientras Dámaso arremetía contra ellos desde el exterior. Primero reunió a sus fuerzas: gladiadores, aurigas, sepultureros y miembros del clero. Luego, todos esos hombres, armados con hachas, espadas y palos, asediaron la basílica.[772] La disputa por el papado devino en batalla campal.

Se echaron abajo las puertas del templo, a continuación se provocó un incendio en el sótano, y entonces, mientras los hombres de Dámaso atacaban la planta principal, otros empezaron a arrancar las tejas de la cubierta y a arrojarlas contra los cristianos agazapados en el interior de la basílica. A la postre, los damasianos «irrumpieron en ella y mataron a ciento sesenta personas, hombres y mujeres indistintamente; e hirieron a muchas más que luego fallecieron».[773] Esta versión de los hechos es ya de por sí bastante impactante, pero incluso Amiano Marcelino da una cifra de muertos solo algo inferior; según dice, «es sabido que en la basílica [...] en un solo día se recogieron ciento treinta y siete cadáveres».[774] Fuera como fuese, lo cierto es que el comienzo del pontificado del papa Dámaso —o san Dámaso, como sería llamado después— fue muy sangriento.

La «paz de la Iglesia» es la denominación dada al periodo que siguió a la conversión de Constantino, pero, como han observado los especialistas, semejante nombre es inapropiado.[775] Cuando un historiador antiguo escribió un relato de una pequeña parte de la violencia que empezó a desencadenarse entre los cristianos de esa época, tituló su obra «La guerra civil», y en vista de la saña y, en algunos lugares, la violencia desatada, se ha señalado que semejante título es muy adecuado.

La ironía de lo que ocurrió cuando el cristianismo se hizo con el control del Imperio romano no les pasó desapercibida a sus críticos del mundo clásico. Al cabo de cincuenta años de dominación cristiana, como decía con repugnancia el emperador Juliano, muchos de los llamados «herejes» fueron «expulsados, perseguidos y encarcelados». Y no fue eso lo peor. Como sigue diciendo Juliano, fueron incluso «degollados una gran cantidad de los que ellos llaman heréticos, como en Samósata, Cícico, Paflagonia, Bitinia y Galacia, y en muchas otras regiones los pueblos han sido destruidos y arrasados totalmente»; los que ellos llamaban «heréticos» fueron «degollados».[776] Aquella gente pretendía que de ese modo no hacía más que cumplir la obra de Dios, aunque, como señalaba

incisivamente Juliano, «eso es más bien vuestra propia obra, pues de ninguna manera Jesús os transmitió esas órdenes, ni tampoco Pablo».[777]

Es posible que Juliano exagerara; el Estado prefería por lo general enviar al destierro antes que ejecutar a nadie, para no crear mártires. Pero no cabe duda de que en esa época hubo episodios de violencia entre distintos grupos cristianos, y el norte de África fue el escenario de algunos de los peores (o, en cualquier caso, allí fue donde mejor se atestiguaron). A comienzos del siglo IV, un obispo norteafricano disidente se quejaba de que otros cristianos de la región «nos han torturado, a nosotros y a nuestros padres, sin cesar a lo largo de cien años o más». Y enumeraba los horrores que les habían infligido otros cristianos: un gran número de «venerables obispos han sido asesinados o enviados al destierro, hay cristianos torturados por todas partes, vírgenes consagradas violadas, y hombres ricos que han sido proscritos, mientras que los pobres son víctimas del pillaje, y las basílicas han sido incautadas». Aquellos perseguidores cristianos, decía, «han expulsado a muchísimos cristianos que intentaban librarse de sus garras […] y han descargado una verdadera lluvia de golpes contra los que han intentado oponerles resistencia». En una aldea, afirmaba, degollaron en masa a otros cristianos como ellos.[778]

Como siempre, resulta muy difícil intentar saber qué fue exactamente lo que sucedió; los cristianos no se apresuraron a conservar las referencias a la violencia que infligieron a sus propios hermanos. Aun así, como también ha señalado el historiador Peter Brown, «la coacción religiosa a gran escala fue ejercida por los cristianos y dirigida principalmente hacia otros cristianos».[779] No obstante, cuando intentamos comprender qué fue lo que ocurrió durante aquellos años, el historiador tiene que basarse en documentación fragmentaria: una mención hecha en una carta por aquí o una referencia indirecta en algún sermón por allá. Sin embargo, por mucho que la documentación histórica sea muy escasa, se han conservado testimonios muy vívidos.

En Cartago, a mediados de la década de 340, un grupo de cristianos sufrió la persecución del gobernador de la provincia. Uno de ellos, Maximiano, fue detenido y torturado, azotado con látigos rematados con bolas de plomo hasta que le dislocaron los brazos y las piernas, y «ese quebranto de sus miembros le abrió una herida enorme».[780] También otros cristianos fueron ejecutados en masa, de un modo particularmente brutal incluso para un periodo tan despiadado como aquel. Fueron obligados a subir a bordo de barcos y conducidos «hasta quedar rodeados por las olas del mar»; a continuación, a cada uno lo ataron a dos barriles cargados de arena —uno alrededor del cuello y otro en los pies— y los arrojaron al agua; un método brutal de ejecución, sí, pero, como bien sabían los encargados de llevarlo a cabo, de ese modo impedirían que otros cristianos encontraran los cadáveres y los veneraran como mártires.[781] Los no cristianos contemplaban con repugnancia aquella violencia que ellos consideraban propia de bárbaros, como por lo demás también la consideraban muchos cristianos. Es probable que a la inmensa mayoría de los cristianos, fueran del tipo que fueran, no les interesaran tanto las diferencias religiosas como pudiera dar a entender la retórica o la violencia de sus dirigentes.

Parece que el propio Constantino quedó desconcertado al ver el enconado sectarismo de los cristianos. Él había abrazado una modalidad de aquella religión imaginando que, al hacerlo, abrazaba una forma de unidad: un solo Dios, un solo emperador. Pero, en vez de eso, en el cristianismo encontró una entidad quebradiza y enfrentada, y, cuanta más presión ejercía sobre ella, más parecía romperse y más irritación suscitaba en él. Como un padre obligado a hacer de árbitro en una disputa entre sus hijos, Constantino dio claras señales de que no le interesaban mucho aquellas peleas, sino que lo irritaban sobremanera, y más tarde llegó incluso a manifestar su cólera contra la «maligna perversidad y la deslealtad» de los cristianos que se peleaban entre sí en el norte de África.[782] A veces mostró un claro desinterés por el meollo de sus debates e incluso aconsejó a sus súbditos que no dañaran a sus vecinos heréticos, «pues una cosa es abordar espontáneamente el combate de la inmortalidad, y otra forzar a él so pena de castigo».[783]

Pese a todo, quienes cometían aquellos actos de violencia raramente los calificaban de violentos. Por el contrario, tanto los herejes como la Iglesia extendieron un piadoso manto de metáforas sobre tales actos, afirmando que no tenían nada de crueles, sino que eran necesarios e incluso caritativos. Las metáforas médicas experimentarían un auge extraordinario cuando los Padres de la Iglesia intentaran explicar por qué ser cruel era ser cariñoso; por qué hacer daño a alguien era en realidad curarlo. El furibundo tratado de Epifanio contra los herejes se titula «botiquín» (*Panarion*) porque suministraba a los herejes los «antídotos» necesarios «para refrenar su veneno».[784] Símil tras símil, se teje toda una telaraña de palabras cada vez más densa en torno a los herejes.

Las hagiografías registraban con entusiasmo cómo los hombres santos «curaban» las creencias erróneas de los descarriados, liberándolos de sus pecados (y a menudo «liberándolos» también de sus iglesias e incluso de sus bienes). Esas obras elogiaban a aquellos «sanadores» usando una prosa llena de apasionamiento. La biografía de un obispo de Edesa de finales del siglo IV, Rábula, recuerda con entusiasmo como «este grande y gloriosísimo médico» había «obligado» a muchas «falsas religiones» a plegarse a la verdad. Cuando Rábula tomó posesión de su cargo, todo el país estaba «enteramente cubierto de los matorrales y de las malas hierbas del pecado».[785] Hombre enérgico, Rábula no se dejó amedrentar por semejante desafío. Por el contrario, «deseoso en todo momento de librar a las gentes de las garras del pecado y hacerlas partícipes de la rectitud», se puso manos a la obra, dispuesto a «arrancar aquella enmarañada red de malas hierbas».[786]

Como recuerda con satisfacción su hagiografía, «era en todo momento como un médico experto», capaz de diagnosticar qué remedios eran necesarios para «las enfermedades del alma» y de sajar «con una hoja afilada la putrefacción de un absceso, causando dolor, pero devolviendo la vida».[787] No se especifica qué sentía su grey cuando veía a Rábula acercarse con su «hoja afilada». Indudablemente algunos debían de sentirse aterrados, pues a unos

herejes los «arrojó […] lleno de compasión a un monasterio para el resto de su vida», mientras que a otros les «prohibió […] que volvieran a verlos otra vez en su diócesis». Aquello tal vez fuera una forma de «curar», pero también era una pena de destierro y condena a cadena perpetua sin juicio.[788] En cualquier caso la medida funcionó. Como reseña con alegría la *Vida de Rábula*, la «funesta doctrina» de la herejía fue «conquistada» y el obispo «convirtió a miles de judíos y a decenas de miles de herejes al Mesías durante los años de su ministerio».[789]

El gran teólogo alemán Walter Bauer se mostraba escéptico con esta explicación. Aunque decenas de miles de herejes «corrieran a recibir el bautismo de manos de Rábula»,[790] afirmó, debemos leer esa biografía con mucha cautela y advertía de que «nos encontramos en una época en la que el poder del Estado colaboraba ya conscientemente en la represión de la herejía abiertamente declarada».[791] Los métodos de Rábula eran, según observa Bauer, «completamente toscos» y señala con ironía qué fue lo que consiguió «el tirano de Edesa». Aquellos millares de conversiones fueron «en el mejor de los casos solo la sumisión aparente de unas gentes cuyos edificios habían sido destruidos, cuyos escritos habían sido quemados, cuyas posesiones colectivas habían sido confiscadas, y que se veían sometidas a los peores tipos de acoso, incluida la amenaza de la propia vida».[792]

Con la erradicación de los impíos, el santo obispo no ganó solo almas, sino también gran cantidad de bienes y riquezas. En la *Vita Rabulae* se cuenta que algunos «herejes» arrianos fueron curados por él cuando «echó abajo su casa de oración y se los llevó a la suya».[793] Y a continuación se explica como, tras destruir «sin hacer ruido» los centros de reunión de los herejes, pasó a «recoger todos sus tesoros y a llevárselos a su iglesia, hasta que se apoderó de todas sus piedras para utilizarlas [él mismo]».[794] Otro grupo de herejes, los «pérfidos audianos» (que pensaban que, como había hecho al hombre a su imagen y semejanza, Dios debía tener forma humana), comprobaron que también ellos perdían no solo su dignidad, sino sus bienes cuando Rábula «disolvió su congregación,

los desterró de su templo y los expulsó de él. En su lugar puso a [nuestros] hermanos».[795]

Vale la pena fijarse en la expropiación de los edificios, pues otro tema recurrente que podemos vislumbrar en los textos de esta época es el del dinero y las propiedades. A lo largo y ancho del imperio, las disputas que llevaban largo tiempo dividiendo a los «herejes» y a la «Iglesia verdadera» estallaron con frecuencia a propósito de los edificios sagrados, de los que había una gran demanda en aquellos tiempos de rápido crecimiento del número de fieles. Una queja habitual era que las persecuciones de la Iglesia se debían no tanto a su amor por la rectitud religiosa, sino a su amor por los bienes inmuebles.[796]

Durante aquellos años la magnífica variedad religiosa que en otro tiempo había florecido dentro del Imperio romano empieza a desvanecerse. Empieza a desvanecerse la enorme y sorprendente profusión de aquellos cristianismos primitivos: sectas que adoraban a un solo ser divino, o a dos, o a una divinidad masculina-femenina, o a un Jesús que se había reído durante su crucifixión. Y no siempre debido a fuerzas hostiles; algunas de esas sectas no habría sido preciso reprimirlas y se hubieran extinguido de todas maneras. Algunas estaban ya medio muertas; sencillamente, el hecho de que nazca una religión no significa que vaya a sobrevivir.

En realidad, da la sensación de que algunas sectas estaban destinadas a la extinción. El propio Agustín señala que «existe una herejía rusticana en la zona rural nuestra, esto es, de Hipona, o más bien existió, porque poco a poco se ha reducido hasta encerrarse en una villa exigua, donde, aunque eran poquísimos, todos fueron de la secta».[797] Según la explicación que ofrece Agustín de cuáles eran las creencias de ese grupo, resulta evidente por qué fue imposible que prosperara. «No se mezclaban con mujeres —afirma—, y, sin embargo, no les era lícito vivir sin ellas, según dogma de su secta». En vez de tener hijos propios, «el varón y la mujer habitaban juntos, profesando continencia, y adoptaban para ellos, como pacto de su convivencia, que un niño y una niña serían sus sucesores».[798]

Como resulta patente, dado que los miembros de la secta iban siendo cada vez menos numerosos, aquel sistema no les funcionó

muy bien. Sin embargo, se encarga de aclarar Agustín, no serían solo sus extraños hábitos de convivencia los que harían que aquellos «herejes» del norte de África se extinguieran. Por supuesto, su número había disminuido a raíz de aquella costumbre suya, pero había sido algo distinto lo que había acabado con ellos, y es a eso a lo que alude Agustín en una frase que resulta todavía más ominosa habida cuenta de la tranquilidad con la que la formula. En aquellos momentos ya se habían «corregido […] y se han hecho católicos, de modo que no queda ni rastro de aquel error».[799]

Nunca sabremos qué pensaban aquellos cristianos ya olvidados de la forma en que fueron «corregidos» por la Iglesia. Nunca sabremos qué forma de corrección se adoptó, ni cómo se suprimió su «error». ¿Sería a fuerza de sermones? ¿Les impondrían multas? ¿Los convencerían a latigazos? ¿O simplemente fueron persuadidos por las amables palabras de Agustín o de cualquier otro predicador? No tenemos ni idea. Nunca sabremos qué pensarían aquellos hombres y aquellas mujeres, que habían entregado su vida al celibato en pareja y a la crianza de los hijos de otras personas, del hecho de que «todos» se hubieran «corregido» ya y se hubiesen «hecho católicos». Porque están muertos.

Todo eso se ha perdido. Casi toda la información que poseemos acerca de las sectas cristianas que existieron en otro tiempo procede tan solo de la modalidad de cristianismo que se encargó de eliminarlas. Fijémonos en las largas listas incluidas en el Código Teodosiano que nombran, una tras otra, todas las herejías que estaban prohibidas. Fueron incluidas en ese compendio de leyes porque sus ideas debían ser suprimidas.

Sin embargo, irónicamente, el propio Código Teodosiano actúa también en estos momentos a modo de epitafio. Leer hoy día esas leyes significa leer un catálogo de los muertos, pues el código recoge las sectas que sus leyes acabarán por destruir: novacianos y sabateos, eunomianos y valentinianos, priscilianistas y frigios, borboritas y masalianos, euquitas o entusiastas y donatistas, audianos e hidroparástatas o acuarios, tascodrugitas y fotinianos, paulianos y marcelianos… Y así los van nombrando y preservando, destruyendo y eliminando, todo a la vez.

19

QUE NO QUEDE MEMORIA

> Decretamos que los dichos libros sean buscados con celo y diligencia y quemados públicamente…
>
> Código Teodosiano (435)

Había sido un largo viaje hasta llegar al borde del precipicio.

El 29 de noviembre de 347 pudo verse cómo un grupo de individuos mal vestidos y de aspecto sombrío lograba subir hasta lo alto de un escarpado monte del norte de África.[800] La mayoría de ellos eran militares; el grupo estaba formado no solo por guardias, sino también, o al menos eso se dijo, por una división entera de soldados. Pero en medio iba un civil, un solo prisionero: un obispo llamado Márculo.

Más tarde, cuando se escribiera sobre Márculo —pues acabó siendo venerado durante muchos años— se hablaría enfáticamente de sus virtudes. Era un hombre inteligente —en otro tiempo había trabajado como abogado en los tribunales de los magistrados—, pero era también modesto, y había mostrado más interés por llevar una vida al servicio de Dios que por ganar dinero. Por eso había abandonado el mundo del derecho y vuelto su atención hacia «el verdadero Maestro, Cristo».[801] Había llegado incluso a obispo. Pero a pesar de sus virtudes, a pesar de su elevado rango, siguió siendo un hombre humilde. Durante toda su vida hubo en él algo que atrajo a la gente; como recuerda cierto texto, su apariencia externa tenía un encanto casi espiritual.[802]

Sin embargo, aquel día de noviembre su apariencia externa debía de ser un poco menos impresionante y su porte, menos aristocrático. La razón es que durante meses Márculo había permanecido encarcelado por orden de unos funcionarios enviados por el propio emperador o, como decía la citada crónica cristiana, por el «anticristo».[803] Antes de llegar al borde del precipicio, Márculo había sido brutalmente golpeado por los soldados que lo habían detenido. Para impedir que se librara de los golpes, habían intentado atarlo a un poste con unas maromas. Pero Márculo había ido un poco más allá: tan deseoso estaba de sufrir por su fe que las cuerdas no le habían bastado, así que había agarrado las cadenas que le habían puesto y había sujetado los grilletes que le inmovilizaban los brazos a la columna «para no librarse de ningún castigo».[804]

Entonces dio comienzo el suplicio. Los malvados soldados del anticristo se lanzaron «furiosamente» contra él, destrozando sus «sagrados miembros» con sus garrotes, descargando un golpe tras otro sobre el pobre Márculo.[805] Una vez concluida la paliza, los soldados lo desataron y «lo arrastraron consigo por las demás ciudades de Numidia, haciendo ostentación de su crueldad como si se tratara de una especie de espectáculo público».[806] El contingente de soldados condujo después a Márculo a Nova Petra, ciudadela situada al lado de un escabroso precipicio.

Los agentes del anticristo no quisieron correr riesgos con aquella ejecución en concreto, motivo por el cual no fue una simple escolta, sino un contingente entero de soldados el que se cuenta que lo condujo por un empinado sendero hasta la cima del monte en el que iba a tener lugar su martirio. No obstante, a Márculo se lo veía sereno. Subir por aquel empinado sendero, según contaría más tarde el relato, fue «como si fuera aproximándose al cielo y las estrellas».[807]

Tan grande era el número de soldados presentes en el acto que ejecutar a Márculo debería haber sido muy sencillo. Sin embargo, cuando el grupo llegó a la cima del monte, algo salió mal. Parece que los nervios de los soldados fallaron. Como si de repente se dieran cuenta de que aquel crimen era superior a sus fuerzas,

empezaron a retroceder. Al final, pese al gran número de hombres que habían subido hasta lo alto de la colina, fue solo el verdugo el que, con la espada en la mano, se atrevió a dar un paso adelante.[808]

Se trata de uno de esos relatos —sobre un emperador romano brutal ayudado por sus crueles soldados y sobre nobilísimos cristianos torturados— que nos resultan tan familiares que nos parece que no vale la pena ni leerlos. Se habían contado innumerables cuentos parecidos y se seguirían contando durante siglos, todos sobre malvadísimos emperadores «paganos» y sobre las torturas infligidas a sus víctimas cristianas. Pero esta historia no es exactamente así, porque esta vez tanto los soldados como la víctima eran todos cristianos y el malvado emperador —el anticristo— también lo era.

A decir verdad fue largo el camino recorrido hasta llegar al borde del precipicio.

No cuesta mucho trabajo saber a grandes rasgos lo que ocurrió durante aquellos años. Se sabe que casi todos los grupos heréticos existentes en el Imperio romano —unos con más rapidez, otros más despacio— se extinguieron cuando la Iglesia se convirtió en «la fuerza persecutora organizada más grande de la historia de la humanidad», a juicio de De Ste. Croix.[809] Y, sin embargo, escribir sobre este periodo resulta muy difícil. Tan numeroso es el material que ha desaparecido. En el Imperio romano de Occidente no han sobrevivido iglesias herejes que puedan recordar al lector moderno los malos tratos sufridos ni que veneren a sus mártires; las bibliotecas de la cristiandad no se preocuparon de conservar los textos de los aborrecidos herejes.[810] Pero no fue solo que aquellos textos se perdieran porque nadie se ocupó celosamente de su preservación; algunos no han llegado hasta nosotros porque alguien se encargó activamente de destruirlos.

Esa eliminación no fue un rasgo exclusivo del cristianismo. El filósofo Platón, sobradamente conocido por su intolerancia, había recomendado la censura en su Estado ideal y el emperador romano

Augusto había desterrado al poeta Ovidio por cometer simplemente dos delitos, «un poema y un error».[811] Pero durante el periodo clásico la quema de libros había sido por lo general un fenómeno esporádico y poco sistemático, y, como señalaban con sarcasmo los escritores de la época, lo único que con ello se conseguía era que los libros prohibidos se volvieran más populares.

El cristianismo fue mucho más riguroso. A partir del siglo II, los escritores cristianos habían aconsejado a los fieles que evitaran leer las obras «heréticas» o «paganas» que pudieran tener un efecto contagioso y envenenar las mentes puras. Seguían aleccionando contra ellas a los creyentes cuando en el siglo XVI se formalizó su reprobación a través de la Inquisición. Muchos de los colaboradores de esta organización abordaron su tarea con un celo admirable; como decía en el siglo XVI el cardenal Roberto Belarmino, jesuita e inquisidor, «en cuanto a mí, no leo casi nunca un libro sin que me den ganas de someterlo primero a una censura a fondo».[812] El *Index librorum prohibitorum*, obra admirablemente exhaustiva, se elaboró por primera vez en 1557 y estuvo vigente hasta 1966. Los católicos que estudiaban en Gran Bretaña en los años cincuenta utilizaban de forma rutinaria libros que obligatoriamente debían llevar el sello de la Iglesia católica con el *Imprimatur* —«Imprímase»—, que significaba que el libro era apto para ser leído por los ojos de un creyente.

El *Índice* prohibía a los católicos practicantes no solo leer las obras de Gibbon, sino también las de Copérnico, Galileo, Erasmo, Hume, Hobbes, Locke, Voltaire, Rousseau, Kant, Milton y, por supuesto, el propio Dios, pues numerosas traducciones de la Biblia estaban incluidas en la lista. La historia fue uno de sus primeros objetivos. Como ha señalado el historiador Robin Vose, para los encargados de compilar esa lista, esa era «quizá la más peligrosa de las disciplinas de las llamadas "humanidades"».[813] Los libros de historia considerados «heterodoxos» estaban entre los primeros que debían ser prohibidos.

La idea de que la historia era importante se le ocurrió muy pronto al cristianismo. Eusebio comenta que Constantino —«el ser más

manso, lene y humanitario de los que alguna vez hayan podido existir»— se había encargado de erradicar no solo a los herejes, sino también sus libros.[814] Como señalaba Constantino en una carta imperial típicamente incisiva, «sabido es que una larga tolerancia hace que aun los sanos se contagien como por efecto de un morbo deletéreo», y por consiguiente era preciso no solo confiscar los lugares de reunión de los herejes y entregárselos a la Iglesia católica, sino también, según comenta Eusebio, ordenar por ley «que se requisaran sus libros».[815]

Otra carta de Constantino pone de manifiesto una percepción similar del poder de la palabra escrita. Esta misiva va dirigida sobre todo a un hereje en concreto llamado Arrio, que acabaría haciéndose famoso en el mundo antiguo como arquetipo del hereje malvado, aunque en el fondo la herejía arriana comportaba una diferencia de opinión con respecto a la de la Iglesia católica que, a los ojos de los modernos, podría parecer bastante pequeña. Arrio era un clérigo alejandrino que había dicho que, dado que los padres tienen que venir antes que los hijos y Dios era el padre y Jesús, el hijo, Dios tenía que haber existido cuando Jesús todavía no existía.[816] La cuestión no era baladí a ojos de los antiguos. Arrio suscitaba tanto desagrado que, según dicen, Teodosio II mandó erigir una efigie suya en el foro de Constantinopla para que los transeúntes, al pasar ante ella, «defecaran, orinaran y escupieran encima».[817] Como se pone de manifiesto en otra carta de Constantino, ese aborrecimiento comenzó pronto. Según decía el emperador en una carta fechada en torno a 330, «si se encuentra algún libro de Arrio, dese inmediatamente al fuego». Y a continuación añadía: «Si se halla a alguien culpable de ocultar tales libros [de Arrio] y de no declararlos para darlos inmediatamente a las llamas, sufrirá la pena de muerte y la decapitación».[818]

El detalle de esta carta en el que se suele fijar la gente es el de la pena capital, pero, de hecho, la frase más significativa es la que se dice un poco antes: cuando Constantino sentencia que los escritos de Arrio deben ser arrojados inmediatamente a las llamas, explica también el motivo de que sea necesario hacerlo. Como proclama con toda claridad el emperador, es «no solo para hacer desaparecer la

perversidad de su doctrina, sino para que no quede memoria alguna ni de él ni de ella».[819] Los libros no se queman simplemente para obtener el control en el momento actual, sino también para la posteridad; se queman para controlar la memoria del futuro.

Todas esas prohibiciones surtieron efecto; en la actualidad queda muy poco de los escritos de Arrio, y los especialistas que desean estudiar su figura tienen que trabajar con meros fragmentos. Y otros autores corrieron una suerte similar. En la misma carta en la que se habla de Arrio, se alude también a los libros de otro escritor, Porfirio, el filósofo que tanto había disfrutado burlándose del cristianismo. Como pone de manifiesto su carta, a Constantino no le hacía ninguna gracia. «Se decidió que Porfirio, enemigo de la piedad y autor de libros inicuos en contra de la religión —decía el documento—, reciba como justa recompensa ser considerado vituperable y quedar cubierto del mayor descrédito continuamente, y además que sus escritos impíos desaparezcan para siempre».[820] De nuevo la medida surtió efecto: los especialistas que desean estudiar al filósofo tirio disponen únicamente de fragmentos de sus obras (conservados en citas tomadas de otros autores).

Aunque hubieran sobrevivido todos los libros escritos en esa época, al lector moderno le seguiría resultando muy difícil entender lo que estaba sucediendo. Hoy día el pasado no supone solo que la gente anduviera por ahí vestida con toga; es mucho más extraño y excéntrico de lo que a menudo esperaríamos. Fijémonos en la represión religiosa que se produjo durante el reinado del emperador Teodosio II. Bien es cierto que la causó en parte el celo religioso, pero también vino motivada por el pánico suscitado por el clima.

«¿Por qué la primavera ha renunciado a su encanto habitual? —se lamentaba lleno de irritación Teodosio en una ley fechada el 31 de enero de 438—. ¿Por qué el verano con su escasez de mieses frustró las esperanzas de espigas que abrigaba el esforzado labrador? ¿Por qué con su frío punzante los destemplados rigores del invierno han condenado la fecundidad de la tierra a la plaga de la esterilidad? Y todo eso porque la naturaleza ha transgredido el mandato de sus propias leyes como castigo a la impiedad».[821]

En la actualidad «los cielos» y «el cielo» han sido separados de manera tan clara en dos mundos distintos —uno meteorológico y otro teológico— que parece extraordinariamente simplista combinarlos como da la impresión de que hace Teodosio en esas leyes. Pero esa separación es una idea muy reciente. En aquellos siglos, lo divino estaba en todas partes: en el aire, en las nubes, en el sol que brillaba sobre los bosques de árboles copudos y en la lluvia que caía sobre las hojas de esos árboles. O que no caía. El clima era un barómetro de la cólera divina: si no llovía o si llovía demasiado, o si los cultivos los echaba a perder el pedrisco, las sospechas de que ello se debía a la cólera divina nublaban las mentes de todos, tanto paganos como cristianos. Así había sido desde hacía siglos. Si alguna cosa, fuera lo que fuese, salía mal, decía el escritor cristiano del siglo II Tertuliano, «si el Tíber se desborda, si el Nilo no se desborda, si el cielo se para, si la tierra tiembla, (si una epidemia) produce la ruina, si el hambre se abate, inmediatamente todos a una [gritan]: "¡(Muerte) a los cristianos!"».[822]

En el siglo I a. C., el filósofo latino Lucrecio había utilizado la formidable y sorprendente complejidad de la naturaleza para arremeter con vehemencia contra la idea de un creador divino y defender su teoría atomista del universo.[823] Ahora los cristianos, que no tenían demasiado tiempo que perder con Lucrecio y los atomistas, utilizaban la magnífica complejidad del mundo natural para sostener justamente lo contrario: para afirmar que tiene que haber un Dios. O, como dice el Código Teodosiano de la manera inimitable que lo caracteriza: «¿Quién es tan mentecato, tan condenado por la enormidad de esa nueva barbarie que, cuando ve los cielos […] [o] cuando ve el movimiento de los astros que controla los beneficios de la vida, la tierra dotada de abundantes mieses, las aguas del mar y la vastedad de esta inmensa obra encerrada dentro de los límites de la naturaleza, no se pregunte por el autor de tan gran misterio, de tan gran artefacto?».

Para que no cupiera duda alguna en la mente del lector sobre la identidad de los individuos a los que aludía esta ley, o la de quien

era tan «mentecato» que no lo entendía, se dejaba perfectamente clara la cuestión: «Sabemos que eso es lo que se atreven a hacer los judíos de mente ciega, los samaritanos, los paganos y las demás razas de monstruos heréticos».[824] Y más adelante decía: «¿Continuaremos soportando que la sucesión de las estaciones cambie como consecuencia del equilibrio enfurecido del cielo, que no sabe mantener las justas proporciones de la naturaleza debido a la perfidia exagerada de los paganos?».[825] Una vez más se trataba de una pregunta retórica; no, no iban a continuar soportándolo. En Constantinopla hacía frío porque Dios estaba airado y la tarea de Teodosio II consistía en hacer que no lo estuviera tanto.[826] Para el emperador, la solución al problema estaba clara: debía dar comienzo una campaña de represión religiosa y en ella estaban incluidos los libros.

A medida que fue transcurriendo el primer siglo de dominación cristiana, nuevas leyes ordenaron la destrucción de otras obras heréticas. En 398, se promulgó una ley dirigida contra los escritos de los «herejes» Eunomio y Montano (que la Iglesia consideraba sumamente preocupantes por múltiples razones, entre otras por su escandalosa costumbre de permitir que se concediera a las mujeres la dignidad de obispas); había que quemar sus libros y ejecutar a todo aquel que se descubriera que los había escondido. Los libros de los «herejes» Eutiques o Apolinar (cristianos que, a juicio de los ortodoxos, consideraban que Jesús era demasiado divino y demasiado poco humano) también serían prohibidos por la ley. «En efecto, todos los papeles y libros de este tipo que contuvieran el funesto dogma de Eutiques, esto es, de Apolinar, sean quemados en la hoguera».[827]

Los maniqueos, que habían sido objeto de una brutal persecución bajo la dominación de los paganos, fueron perseguidos también por los cristianos. Como decía otra ley, «los libros relacionados de cualquier forma con el impío error de los maniqueos» debían ser quemados y sus dueños, debidamente castigados.[828] Una ley un tanto posterior, fechada en 435, iba dirigida contra los escritos de otro «hereje». «Y tampoco ose nadie —afirma— poseer, leer o copiar los libros impíos escritos por el nefando y sacrílego Nestorio

contra la venerable secta de los ortodoxos […] los cuales decretamos que sean buscados con diligente celo y quemados públicamente».[829]

Unas veces eran los emperadores los encargados de legislar para garantizar la eliminación de los libros. En otras ocasiones el control corría a cargo de instancias locales, que hacían cumplir celosamente en sus jurisdicciones lo prescrito por las leyes. El canallesco Rábula dictó una serie de órdenes sobre los libros que podían poseer sus monjes. Como especificaba la regla 10 de una de sus extensas listas de preceptos, «los libros ajenos a la fe de la Iglesia no tienen cabida en los monasterios». No es extraño. Sin embargo, lo interesante de esta colección de normas es que claramente tienen por objeto controlar también todo tipo de libros. De ese modo, la regla 50 de otra serie de preceptos ordena a los clérigos de su diócesis «buscar los escritos de los herejes y sus libros por todas partes y, en cuanto os sea posible, nos los hacéis llegar o los quemáis vosotros mismos».[830] Nótese que dice «por todas partes». No se trata ya de una Iglesia preocupada por corregir a los que se encuentran dentro de sus propios muros, sino de una preocupada por combatir activamente la herejía —la elección entre distintas opciones— en cualquier sitio en el que pueda ser hallada.

Sin embargo, la mejor manera con diferencia de silenciar a un adversario no es escribir cualquier cosa, sea la que sea, sobre él, como sabían perfectamente los autores cristianos. El historiador Sozómeno, tras elogiar las doctrinas de cierto hereje, defendía su derecho a hacerlo, pero tranquilizaba a sus lectores asegurándoles que no entraría a discutir las opiniones heréticas de ese hombre: «No me propuse escribir sobre esto ni es algo que corresponda a la historia».[831] También el historiador Eusebio explicaba piadosamente que «a la historia general vamos a añadir únicamente aquello que acaso pueda aprovechar primero a nosotros mismos y luego también a nuestra posteridad».[832]

Los testimonios acerca de lo que ocurría dentro de la propia Iglesia y en sus concilios y sínodos también se podían controlar cuidadosamente. En un famoso concilio, parece que en el documento final se afirmaba que todos los obispos presentes habían

llegado a un acuerdo acerca de los asuntos tratados. No fue así, dirían más tarde los obispos. Habían firmado el documento oficial definitivo, sí, pero lo que hicieron fue simplemente firmar páginas en blanco que fueron rellenadas con posterioridad. Lo habían hecho porque se utilizó «la fuerza de los golpes» y porque fueron «dispuestos soldados a nuestro alrededor, que nos amenazaron con palos y espadas. Firmamos por terror. ¿Con palos y espadas qué clase de sínodo es ese?».[833] En ese mismo concilio, los secretarios que estaban al servicio de un obispo fueron abordados por los secretarios de otro, «que se levantó y borró sus tablillas y casi les rompió los dedos intentando arrebatárselas, y también las plumas. Y además —se lamenta el obispo—, no conseguí que me dieran una copia de las actas, ni sé qué ha sido de ellas».[834]

Pero las dificultades que conlleva escribir sobre esta época son más profundas que la falta de fuentes o de libros. El problema es que es muy difícil imaginar que la historia hubiera podido ser otra, que los herejes hubieran podido sobrevivir. En suma, es muy difícil imaginar que hubieran llegado a tener importancia. Si paseamos hoy día por las calles de una ciudad de Italia, de Francia o de Inglaterra nos encontraremos con iglesias protestantes, católicas y metodistas, pero no con iglesias que prediquen que hay dos dioses, o que el Dios del Antiguo Testamento era un entrometido malvado, o que hay trescientos sesenta y cinco cielos, o que (quizá por fortuna) hay que mantener relaciones sexuales con otros cristianos como forma de culto. Los «herejes» han desaparecido. Hace mucho que la persecución cristiana de sus competidores heréticos ha sido olvidada, pero no porque no la hubiera, ni porque fuera leve o ineficaz. Ha caído en el olvido porque tuvo mucho éxito.

Veamos el relato de la ejecución de Márculo con el que empezábamos el presente capítulo. Se trata de una rareza histórica asombrosa, un relato de la persecución que fue escrito no ya por el bando vencedor, sino por el perdedor.(44) Procede de una colección de relatos similares provenientes del norte de África acerca de un grupo de cristianos calificados más tarde como «heréticos» y escritos por miembros de dicho grupo. Los relatos son manifiestamente parciales y partidistas, y muchos de sus detalles,

francamente fantásticos. Pero también son valiosísimos; son relatos acerca del cristianismo primitivo escritos por uno de los bandos perdedores. Sin embargo, a pesar de su importancia, la mayor parte de ellos no se tradujeron al inglés hasta 1996. Como señalaba Maureen Tilley, la especialista que por fin los tradujo, «ganar una guerra de religión tiene mucho en común con salir vencedor en una batalla militar. Los que finalmente se hacen con el poder tienen carta blanca para escribir la historia de su campaña».[835]

En su traducción del citado relato, la muerte del santo Márculo tiene lugar cuando el verdugo se le acerca y le da un empujón para que caiga por la ladera del monte con el fin evidente de matarlo. Márculo empieza a caer, pero nunca llega al suelo. Los que contemplan la escena no oyen ningún ruido de su cuerpo al ir dándose golpes contra las piedras. Se oye solo el sonido del aire que sopla mientras va cayendo, «dando vueltas en medio del vertiginoso bramido del viento».[836] Su cuerpo desaparece y no se lo vuelve a ver. No se ve cómo muere el hereje perseguido, torturado, golpeado y ejecutado. Simplemente desaparece en el aire sutil.

EPÍLOGO

A lo largo de su dilatada vida y de sus vastos viajes por las rutas de la seda, Marco Polo llegó a ver muchas cosas. Se había librado por los pelos de morir a manos de los maleantes que robaban a los viajeros que pasaban por Persia, había sentido cómo las lluvias del monzón refrescaban el aire de India y había admirado la tez de las concubinas de Kublai Kan (cuyo proceso de selección implicaba, según dice, no solo asegurarse de que tenían caras bonitas, sino también una prueba para comprobar que les olía bien el aliento…y que no roncaban).[837] En otras palabras, no era un hombre que se dejara impresionar fácilmente; pero parece que hasta él quedó sorprendido por la historia que oyó contar cuando estuvo en Persia.

En dicha región, como se señala en los *Viajes de Marco Polo*, se encuentra Sava. Aquella era la ciudad —o eso al menos creían sus habitantes— desde la que partieron los Reyes Magos para ir a adorar a Jesucristo. Allí estaban enterrados los Magos y los habitantes de la ciudad habían construido «tres grandes y magníficos sepulcros» con el fin de rendirles culto.(45)[838] Fascinado por aquel descubrimiento, Marco Polo había solicitado más detalles acerca de los Magos a varias personas de Sava, pero nadie supo dar razón de ellos.

Decepcionado por sus esfuerzos vanos, el viajero siguió adelante y al cabo de tres jornadas llegó a una ciudad llamada Cala Atapereistan, que significa «Castillo de los Adoradores del Fuego». Según se afirma en el *Libro de las maravillas*, «esto es la verdad, pues estos hombres adoran el fuego. Os diré por qué lo adoran». Y a continuación se nos cuenta toda la historia. «Las gentes de ese castillo [Cala Atapereistan] cuentan que en la Antigüedad tres reyes de esta región fueron a adorar a un profeta que acababa de nacer y

a llevarle tres presentes: el oro, el incienso y la mirra, para saber si ese profeta era Dios, rey terrestre o médico».

Según *Los viajes de Marco Polo*, aquellas ofrendas eran una especie de prueba. «Pues dijeron que si tomaba el oro, era rey terrenal; si el incienso, era un Dios; si la mirra, entonces era un médico». Sin embargo, cuando los magos llegaron al lugar donde estaba el profeta recién nacido, las cosas no salieron según lo previsto. Para empezar, «el más joven de los reyes se destacó de la caravana y fue solo a ver al niño y vio que era semejante a él, pues tenía su edad y estaba hecho como él, y esto lo llenó de asombro».

Como si aquello no fuera lo bastante extraño, «luego entró el segundo de los reyes», que era un hombre de mediana edad. Pero volvió a ocurrir lo mismo, «le pareció también que el niño, como se había parecido al otro, tenía su misma apariencia y su misma edad». Y salió también lleno de asombro. Fue el tercero, que era el más anciano, «y le sucedió lo que a los otros dos. Cuando se reunieron se contaron uno a otro lo que habían visto y se maravillaron de ello. Entonces decidieron entrar los tres a un tiempo, encontrando al niño del tamaño y edad que le correspondía (pues no tenía más que trece días). Ante él se postraron ofreciéndole oro, incienso y mirra».

Aquel niño tan singular «cogió las tres cosas y, en cambio, les entregó un cofrecillo cerrado. Los Reyes Magos volvieron después de esto a sus respectivos países». Cabalgaron varias jornadas antes de que se apoderara de ellos la curiosidad. «Abrieron entonces sus cofres y se encontraron que en su interior había una piedra. Se preguntaron llenos de asombro qué podría ser aquello. El niño les había dado la piedra para que comprendieran que debían permanecer firmes como rocas en la fe que habían abrazado y que los había guiado hasta allí». Como el recién nacido había cogido las tres ofrendas, «comprendieron [los reyes] que el niño era no solo Dios, sino también rey y médico sanador, las tres cosas a la vez». Y como el niño sabía que los tres reyes tenían fe, y «viendo ellos que lo que les había dado debía […] de tener un sentido oculto», dedujeron que «el niño dio a los tres reyes la piedra, significándoles que fueran firmes y constantes en su fe».

Los reyes, sin embargo, no entendieron enseguida el mensaje. Antes bien, ofendidos por lo que consideraron que era un regalo miserable, «tomaron la piedra y la echaron a un pozo, ignorando aún su significado, y cuando la piedra cayó al pozo, un fuego ardiente bajó del cielo y penetró en el pozo». Cuando los reyes vieron aquello, «quedaron estupefactos y se arrepintieron de haber tirado la piedra, pues era un talismán». Inmediatamente recogieron parte «del fuego que salía del pozo para llevarlo a sus respectivos países y ponerlo en un magnífico y rico templo».

«Y desde entonces», prosigue el *Libro de las maravillas*, ese fuego «está ardiendo y lo adoran como si fuera un dios. Y los sacrificios y holocaustos que hacen son con ese fuego sagrado. Jamás toman de otro fuego que no sea de este maravilloso, caminando leguas y leguas para conseguirlo cuando se les acaba, por la razón que ya os dije. Y son numerosos los que adoran el fuego en esta región».[839]

Esta es, en cualquier caso, la historia que contaba Marco Polo.

Con todo, esta historia no tiene un solo final; sobre todo porque no hay una única historia. Esta en concreto es la de muchas, muchísimas religiones distintas, de muchos cultos, sectas, creencias, herejías y cismas, y cada uno de ellos tiene su propio relato, cada uno tiene su propio final. Porque, allí donde llegó, el cristianismo cambió mezclándose en un sitio con la hechicería, en otro con la magia; en un sitio con la astronomía y la astrología, en otro con el «paganismo», con el budismo, con el culto del fuego o con la filosofía griega; una y otra vez, fue cambiando, cambiando y volviendo a cambiar. Y cada secta que se formaba estaba convencida de que era la única Iglesia «verdadera», de que era la única que tenía razón.

Algunas de esas sectas y algunos de esos grupos casi no duraron nada. Otros pervivieron durante siglos, incluso durante un milenio o más, y las ideas que fueron destruidas dentro del Imperio romano continuaron prosperando durante cientos de años más allá de sus fronteras. El maniqueísmo, la religión que mezclaba las enseñanzas de Cristo con las de Zoroastro y Buda, tal vez fuera extirpado de las

ciudades romanas, pero en China logró sobrevivir en unas condiciones mucho mejores. Hay indicios de que el maniqueísmo seguía existiendo allí a finales del siglo XIX; es posible que los últimos maniqueos que habían logrado sobrevivir murieran ya en el XX. Otros lugares conservaron otras formas distintas de cristianismo. En Etiopía y en India, los cristianos leían libros que contenían historias acerca de Cristos que vendían esclavos y resucitaban gallos. Las comunidades de mandeos que tanto habían asombrado a Wilfred Thesiger siguen existiendo en Irak.

Pero tal vez sea un error abordar esta historia en términos de blanco o negro, de vida o muerte, de extinción o supervivencia. Fue mucho lo que se perdió y lo que fue destruido, pero la erradicación total y absoluta que exigían las leyes de Roma no llegó a producirse nunca. Los grupos se dispersaron; los libros fueron quemados, pero las ideas sobrevivieron. Los libros «prohibidos» siguieron siendo leídos; las ideas «prohibidas» siguieron propagándose. Y surgieron otras nuevas. Y otras ideas, inesperadamente, siguieron vivas mucho tiempo después de la época que las vio nacer.

En Europa se difundió y floreció el culto de la Virgen María, inspirado por aquel extraño Evangelio que habla de un nacimiento milagroso en una cueva y de una vagina capaz de quemar la carne humana. En las iglesias de todo el mundo la gente sigue escuchando el relato de cómo, durante el reinado del emperador Augusto —aquel gran emperador divino, hijo de un dios y salvador, que trajo la paz al mundo—, nació otro hijo de otro dios y de otra mujer mortal, y cómo ese salvador trajo también la paz al mundo.

Esta es una historia acerca de cómo nacen y cómo mueren las ideas. Es también una historia acerca de cómo sobreviven. Trata de cómo perduran antiguos relatos y cómo persisten susurros divinos. Trata de cómo las religiones cambian y vuelven a cambiar, a medida que cambian de lugar, envejecen y se propagan por otras tierras y en otras épocas. Trata de lo dilatada que es la memoria y, a la vez, de lo corta que es. Trata de lo que fue y de lo que habría podido ser; también de lo que es. Y trata de por qué, al llegar el invierno,

cuando se montan los nacimientos, siguen colocándose un buey y una mula que velan al Niño Jesús en el pesebre.

AGRADECIMIENTOS

Son muchas las personas a las que debo expresar mi agradecimiento. Gracias, como siempre, a George Morley, que fue estupendo y me hizo reír, además de mostrar una amabilidad indecible mientras yo me dedicaba a escribir (despacísimo y además, al principio, con una criatura recién nacida). Te lo agradezco. También a Patrick Walsh, cuyo buen humor y cuya ayuda han sido valiosísimos. A Laura Carr, que sencillamente es soberbia. A Francesca Stavrakopoulou, que leyó toda la obra no una, sino dos veces, y me ofreció en todo momento comentarios muy inteligentes. A Natalie Haynes, que supo que lo que yo necesitaba de verdad aquella fría noche de invierno era que me llevaran a tomar un bocadillo de queso con pan tostado en el Cheese Barge. Naturalmente así era. A Nat y a Francesca juntas por trabajar conmigo como si fuéramos la Santísima Trinidad. A Anna y a Mima (cuyo nombre resulta que sigue existiendo) por su excelencia a lo largo de dos décadas enteras. A mi familia, por oírme hablar de todo esto. Y por último, pero no por ser menos importante, a Tom. Por todo. Por descifrar mi letra. Por cortar la leña que me mantiene calentita. Gracias.

Por último, mi más sincero agradecimiento a los especialistas que han leído estas páginas y me han impedido cometer los peores excesos. A Hal Drake, por sus magníficos comentarios sobre Constantino y el Código Teodosiano, y ante todo y sobre todo por el entusiasmo compartido por Walter Bagehot. A Dirk Rohmann, por tantas obras como ha leído y por sus pormenorizados comentarios sobre los herejes y otras muchas cosas. A Candida Moss, por sus agudos y divertidos comentarios sobre toda clase de asuntos, desde los evangelios hasta la Edad Oscura romana. A Vivian Nutton, por

sus maravillosos escritos sobre la medicina antigua y por leer los capítulos de mi libro sobre esta cuestión. A David Brakke por sus ideas, excelentes como siempre, sobre tantas cosas. A Justin Meggitt, por leer mis capítulos sobre la magia antigua (y por su magnífica supervisión). A Jacob Dahl, que es espléndido y sumamente ingenioso a la hora de hablar de la épica antigua. A Tony Burke, que me proporcionó una ayuda estupenda con los textos del cristianismo primitivo. A Sam Lieu, cuya aportación sobre Marco Polo fue genial. A Michele R. Salzman, por sus agudos comentarios sobre el códigо y la cristianización. A Harry Sidebottom, por sus excelentes ideas sobre los viajes (y la estasis) de los romanos. Gracias a todos. Los errores son todos míos.

BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS

ANF Ante-Nicene Fathers [Colección de las obras de los Padres de la Iglesia anteriores al Concilio de Nicea traducidas al inglés y publicadas entre 1867 y 1885 por la editorial presbiteriana T. & T. Clark en diez volúmenes].
BAC Biblioteca de Autores Cristianos.
BCG Biblioteca Clásica Gredos.
NPNF Nicene and Post-Nicene Fathers [Colección de las obras de los Padres de la Iglesia de tiempos del Concilio de Nicea y posteriores traducidas al inglés y publicadas en 1885 por la editorial presbiteriana T. & T. Clark. Se divide en dos series: la serie I (obras de san Agustín y de san Juan Crisóstomo, en ocho y cuatro volúmenes respectivamente) y la serie II (catorce volúmenes)].

FUENTES PRIMARIAS

AGUSTÍN, *City of God*, trad. al inglés de M. Dods, Edimburgo, T. & T. Clark, 1913. [Hay trad. cast.: *La ciudad de Dios*, ed. bilingüe de fray J. Morán, Madrid, BAC, 1958].
—, *City of God: An Abridged Version from the Translation by Gerald Walsh et al.*, ed. de V. J. Bourke, Nueva York, Image Books, 1958.
—, *City of God*, vol. III, libros 8-11, trad. al inglés de D. S. Wiesen, Loeb Classical Library, n.º 413, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1968.
—, *The City of God against the Pagans*, trad. al inglés de R. W. Dyson, Cambridge Texts in the History of Political Thought, Cambridge, Cambridge University, 1998.
—, *Confessions*, trad. al inglés de R. S. Pine-Coffin, Harmondsworth, Penguin, 1961. [Hay trad. cast.: *Obras completas de san Agustín*, vol. II: *Las confesiones*, ed. crítica y anotada de Ángel Custodio Vega, Madrid, BAC, 1979].
—, *Confessions*, trad. al inglés de F. J. Sheed, ed. de M. P. Foley, 2.ª ed., Indianápolis (Indiana), Hackett, 2006.

—, «Letters», trad. al inglés de J. G. Cunningham, en *Letters of Augustine*, vol. 1, Edimburgo, T. & T. Clark, 1872; vol. 2, Edimburgo, T. & T. Clark, 1875. [Hay trad. cast.: *Obras completas de san Agustín*, vol. VIII: *Cartas*, t. I, trad. y notas de L. Cilleruelo, Madrid, BAC, 1986, y *Obras completas de san Agustín*, vol. VIII: *Cartas*, t. II, trad. y notas de L. Cilleruelo, Madrid, BAC, 1992].

—, *The Writings Against the Manichaeans*, trad. al inglés de R. Stothert y A. H. Newman [hay trad. cast.: *Obras completas de san Agustín*, t. XXX: *Escritos antimaniqueos (1.º)*, trad. de P. de Luis, Madrid, BAC, 1986; t. XXXI: *Escritos antimaniqueos (2.º)*, trad. de P. de Luis, Madrid, BAC, 1993], y *Against the Donatists*, trad. al inglés de J. R. King y rev. de C. D. Hartranft, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1887 [hay trad. cast.: *Obras completas de san Agustín*, t. XXXII, *Escritos antidonatistas (1.º)*, trad. de M. Fuertes Lanero y S. Santamarta del Río, Madrid, BAC, 1988, t. XXXIII. *Escritos antidonatistas (2.º)*, trad. de S. Santamarta, Madrid, BAC, 1990, t. XXXIV, *Escritos antidonatistas (3.º)*, trad. de S. Santamarta, Madrid, BAC, 1984].

—, «Tractates on the Gospel according to St John», trad. de J. Gibb, en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, primera serie, vol. 7, ed. de Schaff, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1888. [Hay trad. cast.: *Obras de san Agustín*, t. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de san Juan (1-35)*, versión, introd. y notas de fray Teófilo Prieto, Madrid, BAC, 1955].

—, *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique; retrouvés à Mayence*, ed. de F. Dolbeau, París, Institut d'Études Augustiniennes, 1996.

AL BIRUNI, *The Chronology of Ancient Nations: An English Version of the Arabic Text of the Athâr-ul-bâkiya of Albîrûnî, or «Vestiges of the Past»*, trad. al inglés de E. Sachau, Londres, W. H. Allen & Co., 1879.

«Alexander Polyhistor», en *Cory's Ancient Fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and Other Authors*, rev. de E. R. Hodges, Londres, Reeves & Turner, 1876.

AMBROSIO, «*Epistles*», en *Some of the Principal Works of St. Ambrose*, trad. al inglés de H. de Romestin, E. de Romestin y H. T. F. Duckworth, Oxford, J. Parker & Co., 1896.

—, *On the Duties of the Clergy*, en *Some of the Principal Works of St. Ambrose*, trad. [al inglés] de H. de Romestin, E. de Romestin y H. T. F. Duckworth, Oxford, J. Parker & Co., 1896.

AMIANO MARCELINO, *The Later Roman Empire (AD 354-378)*, introd. de A. Wallace-Hadrill, trad. al inglés de W. Hamilton, Londres, Penguin, 1986. [Hay trad. cast.: *Historia*, ed. de M. L. Harto Trujillo, Madrid, Akal, 2002].

ANÓNIMO, *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, ed. de H. D. Betz, Chicago y Londres, University of Chicago, 1986. [Hay trad. cast.: *Textos de magia en papiros griegos*, introd., trad. y notas de J. L. Calvo Martínez y M. D. Sánchez Romero, Madrid, BCG, 1987].

—, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, ed. de S. Lieu e I. Gardner, Cambridge, Cambridge University, 2004. [Para una colección de textos maniqueos en español, véase *El maniqueísmo: Textos y fuentes*, ed. de F. Bermejo Rubio y J. Montserrat Torrents, Madrid, Trotta, 2009].
—, *Ancient Roman Statutes: A Translation with Introduction, Commentary, Glossary, and Index*, trad. al inglés de A. C. Johnson *et al.*, Austin, University of Texas, 2012.
—, *Prester John: The Legend and Its Sources*, trad. al inglés de K. Brewer, Crusade Texts in Translation, Burlington, Ashgate, 2015.
—, *An Apostolic Gospel: The «Epistula Apostolorum» in Literary Context*, trad. al inglés de F. Watson, Society for New Testament Studies, n.º 179, Cambridge, Cambridge University, 2020.
—, *Historia Augusta*, vol. I, trad. al inglés de D. Magie, rev. de D. Rohrbacher, Loeb Classical Library, n.º 139, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2022. [Hay trad. cast.: *Historia Augusta*, ed. de V. Picón y A. Cascón, Madrid, Akal, 1989].
ANTONIO ABAD, *The Letters of St Antony: Monasticism and the Making of a Saint*, ed. de S. Rubenson, Minneapolis, Fortress, 1995. [Hay trad. cast.: *Cartas de san Antonio Abad*, en <https//www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0250-356,_Antonius_Abba,_Cartas_de_San_Antonio_Abad,_ES.pdf>].
APULEYO, *Apologia*, *Florida*, *De deo Socratis*, ed. y trad. al inglés de C. P. Jones, Loeb Classical Library, n.º 534, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2017. [Hay trad. cast.: *Apología. Flórida*, introd., trad. y notas de S. Segura Munguía, Madrid, BCG, 1980].
—, *The Apologia and Florida of Apuleius of Madaura*, trad. al inglés de H. E. Butler, Oxford, Clarendon, 1909.
—, *The Golden Ass*, trad. al inglés de E. J. Kenney, Londres, Penguin, 2004. [Hay trad. cast.: *El asno de oro*, introd., trad. y notas de L. Rubio Fernández, Madrid, BCG, 1983].
—, *The Letter of Aristeas*, trad. al inglés de H. St. J. Thackeray, Londres, Macmillan, 1904. [Hay trad. cast.: «La carta de Aristeas a Filócrates. Traducción y notas de J. Pòrtulas», *1611. Revista de Historia de la Traducción*, n.º 1 (2007)].
ARISTÓTELES, «De caelo», en W. D. Ross, ed., *The Works of Aristotle*, trad. al inglés de J. L. Stocks *et al*., Oxford, Clarendon, 1970. [Hay trad. cast.: *Acerca del cielo. Meteorológicos*, introd., trad. y notas de M. Candel, Madrid, BCG, 1996].
—, *On the Heavens*, trad. al inglés de W. K. C. Guthrie, Loeb Classical Library, n.º 338, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1939.
—, «Historia animalium», en *The Works of Aristotle*, trad. al inglés de D'Arcy Wentworth Thompson, vol. IV, Oxford, Clarendon, 1910. [Hay trad. cast.:

Investigación sobre los animales, trad. y notas de J. Pallí Bonet, Madrid, BCG, 1992].

ARNOBIO, *The Seven Books of Arnobius adversus gentes*, trad. al inglés de A. H. Bryce y Hugh Campbell, Edimburgo, T. & T. Clark, 1871. [Hay trad. cast.: *Adversus nationes: En pugna con los gentiles*, trad., introd. y notas de C. Castroviejo Bolíbar, Madrid, BAC, 2003].

ATANASIO, «Life of Antony», en *Early Christian Lives*, trad. de C. White, Londres, Penguin, 1998. [Hay trad. cast.: *Vida de Antonio*, introd., trad. y notas de P. Rupérez Granados, Madrid, Ciudad Nueva, 2013].

AULO GELIO, *Attic Nights*, vol. II, libros 6-13, trad. al inglés de J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, n.º 200, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1927. [Hay trad. cast.: *Noches áticas*, 2 vols., introd., trad. y notas de M.-A. Marcos Casquero y A. Domínguez García, León, Universidad de León, 2006].

BAGEHOT, W., *Biographical Studies by the Late Walter Bagehot*, ed. R. H. Hutton, Londres, Longmans, Green, and Co., 1881.

BASILIO, «Address to Young Men on Reading Greek Literature», en *The Letters*, vol. IV: *Letters*, trad. al inglés de R. J. Deferrari y M. R. P. McGuire, Loeb Classical Library, n.º 270, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1934. [Hay trad. cast.: Basilio de Cesarea, *A los jóvenes: Cómo sacar provecho de la literatura griega. Exhortación a un hijo espiritual*, introd., trad. y notas de F. A. García Romero, Madrid, Ciudad Nueva, 2011].

—, «Address to Young Men on the Right Use of Greek Literature», en *Essays on the Study and Use of Poetry by Plutarch and Basil the Great*, trad. al inglés de F. M. Padelford, en Yale Studies in English n.º 15, Nueva York, Henry Holt & Company, 1902.

—, *Epistles*, en *Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, vol. 8, trad. al inglés de Blomfield Jackson, ed. de Philip Schaff y Henry Wace, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1895, accesible en <www.newadvent.org/fathers>.

BASILIO DE ANCIRA, «The Synodal Letter of the Council of Ancyra», en A. Radde-Gallwitz y E. Muehlberger, *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, Cambridge, Cambridge University, 2017. [Hay trad. cast.: «Carta del Concilio de Ancira (358), introd. y trad. de J. L. Narvaja S. J.», *Stromata*, n.º 65 (2009), pp. 337-357].

BEDA, *A History of the English Church and People*, trad. al inglés de L. Sherley-Price, Harmondsworth, Penguin, 1955. [Hay trad. cast.: Beda el Venerable, *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos*, ed. y trad. de J. L. Moralejo Álvarez, Madrid, Akal, 2013].

—, *The Reckoning of Time*, trad. de F. Wallis, Translated Texts for Historians, n.º 29, Liverpool, Liverpool University, 1999.

BESA, *The Life of Shenoute*, trad. al inglés de D. N. Bell, Collegeville (Minnesota), Cistercian Publications, 1983.

CARITÓN DE AFRODISIAS, *Callirhoe*, trad. al inglés de G. P. Goold, Loeb Classical Library, n.º 481, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1995. [Hay trad. cast.: *Quéreas y Calírroe*, trad. y notas de J. Mendoza, Madrid, BCG, 1979].

CATULO, *The Poems of Catullus*, trad. al inglés de P. Whigham, Harmondsworth, Penguin, 1966. [Hay trad. cast.: *Poesía completa*, ed. y trad. de Ramón Irigoyen, Barcelona, Penguin Clásicos, 2019].

—, *The Poems of Gaius Valerius Catullus*, trad. al inglés de F. W. Cornish, Cambridge, Cambridge University, 1904.

CELSO, *On the True Doctrine: A Discourse Against the Christians*, trad. al inglés de R. J. Hoffmann, Nueva York y Oxford, Oxford University, 1987. [Hay trad. cast.: *Discurso verdadero contra los cristianos*, introd., trad. y notas de S. Bodelón, Madrid, Alianza, 1988].

CELSO, AULO CORNELIO, *On Medicine*, vol. I, libros 1-4, trad. al inglés de W. G. Spencer, Loeb Classical Library, n.º 292, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1935.

—, *On Medicine*, trad. al inglés de W. G. Spencer, Loeb Classical Library, n.º 292, 304 y 336, Cambridge (Massachusetts), Londres, Harvard University, 1935.

CÉSAR, *The Gallic War*, trad. al inglés de H. J. Edwards, Loeb Classical Library, n.º 72, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1917. [Hay trad. cast.: *Guerra de las Galias*, texto latino con dos trad. de V. García Yebra y H. Escolar Sobrino, Madrid, BCG, 1996].

CHARLES, R. H., *The Book of Enoch*, Oxford, Clarendon, 1912. [Hay trad. cast.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. IV: *Ciclo de Henoc*, Madrid, Cristiandad, 1984].

CICERÓN, *Letters to Atticus*, vol. 5, 48-45 B.C., 211-354 (libros XI-XIII), trad. al inglés de D. R. Shackleton Bailey, Cambridge Classical Texts and Commentaries, n.º 4, Cambridge, Cambridge University, 1966.

—, *Letters to Atticus*, vol. 3, trad. al inglés de E. O. Winstedt, Loeb Classical Library, n.º 97, Londres, Heinemann, 1918. [Hay trad. cast.: *Cartas a Ático*, vols. I y II, introd., trad. y notas de M. Rodríguez-Pantoja Márquez, Madrid, BCG, 1996].

—, *Letters to Friends*, vols. I-III, ed. y trad. al inglés de D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, n.º 216, Londres, Harvard University, 2001. [Hay trad. cast.: *Cartas a los familiares*, vol. I, introd., trad. y notas de J. A. Beltrán, Madrid, BCG, 2008, y *Cartas a los familiares*, vol. II, introd., trad. y notas de A. I. Magallón García, Madrid, BCG, 2008].

—, *Letters to Friends*, vol. III, ed. y trad. al inglés de E. O. Winstedt, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1967.

—, *On the Nature of the Gods*, trad. al inglés de H. Rackham, Loeb Classical Library, n.º 268, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1933. [Hay

trad. cast.: *Sobre la naturaleza de los dioses*, introd., trad. y notas de A. Escobar, Madrid, BCG, 1999].

—, *On the Republic. On the Laws*, trad. al inglés de C. W. Keyes, Loeb Classical Library, n.º 213, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1928. [Hay trad. cast.: *Sobre la república*, trad., introd., y notas de A. D'Ors, Madrid, BCG, 1991, y *Las leyes*, trad., introd. y notas de C. T. Pabón de Acuña, Madrid, BCG, 2009].

CIPRIANO, «On the Lapsed, On the Mortality y On the Unity of the Church», en *The Writings of Cyprian, Bishop of Carthage*, trad. al inglés de R. E. Wallis, Edimburgo, T. & T. Clark, 1868-1869. [Hay trad. cast.: *Obras completas de san Cipriano de Cartago*, t. 1 y 2, ed. de J. A. Gil-Tamayo, Madrid, BAC, 2013].

CLEMENT OF ALEXANDRIA, «Stromata», en *Fathers of the Second Century: Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus, and Clement of Alexandria etc.*, ed. de A. Roberts, J. Donaldson y A. Coxe, ANF, vol. 2, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1885. [Hay trad. cast.: *Stromata VI-VIII: Vida intelectual y religiosa del cristiano*, ed. bilingüe de M. Merino Rodríguez, Fuentes patrísticas n.º 17, Madrid, Ciudad Nueva, 2005].

—, «The Writings of Clement of Alexandria», trad. al inglés de W. Wilson, en ANF, vols. 4 y 12, Edimburgo, T. & T. Clark, 1867-1869.

CLEMENTE DE ROMA, *The Epistles of Clement in The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 9, trad. al inglés de J. Keith, Peabody (Massachusetts), Hendrickson, 1995. [Hay trad. cast.: *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1985].

COSMAS INDICOPLEUSTES, *The Christian Topography of Cosmas, an Egyption Monk*, trad. al inglés de J. W. McCrindle, Cambridge, Cambridge University, 2010.

DALLEY, S., trad. al inglés, *Myths from Mesopotamia: Creation, The Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford World's Classics, ed. rev., Oxford, Oxford University, 2008.

DAMASCIO, *The Philosophical History*, ed. de P. Athanassiadi, Atenas, Apamea Cultural Association, 1999.

DIODORO SÍCULO, *Library of History,* vol. II, libros 2.35-4.58, trad. al inglés de C. H. Oldfather, Loeb Classical Library, n.º 303, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1935. [Hay trad. cast.: *Biblioteca histórica: Libros I-III*, introd., trad. y notas de F. Parreu Alasá, Madrid, BCG, 2001, y *Biblioteca histórica: Libros IV-VIII*, trad. y notas de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, BCG, 2004].

—, *Library of History,* vol. XI, frag. de libros 21-32, trad. al inglés de F. R. Walton, Loeb Classical Library, n.º 409, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1957.

DIÓGENES LAERCIO, *Lives of Eminent Philosophers*, vol. I, libros 1-5, trad. al inglés de R. D. Hicks, Loeb Classical Library, n.º 184, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1925; vol. II, libros 6-10, trad. al inglés de R. D. Hicks, Loeb

Classical Library, n.º 185, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1925. [Hay trad. cast.: *Vidas de los filósofos ilustres*, trad., introd. y notas de C. García Gual, Madrid, Alianza, 2007].

DION CASIO, *Roman History,* vol. V, libros 45-60, trad. al inglés de E. Cary y H. B. Foster, Loeb Classical Library, n.º 82, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1917. [Hay trad. cast.: *Historia romana: Libros XLVI-XLIX*, trad. de J. P. Oliver Segura, Madrid, BCG, 2011, e *Historia romana: Libros L-LX*, trad. de J. M. Cortés Copete, Madrid, BCG, 2016].

DOBSCHÜTZ, E. VON, ed., *Das Decretum Gelasianum: De Libris Recipiendis Et Non Recipiendis*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, Hinrichs, 1912.

EDELSTEIN, E., y L. EDELSTEIN, eds., *Asclepius: A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Nueva York, Arno, 1975.

EHRMAN, B. D., y Z. PLE E, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, Nueva York, Oxford University, 2011.

—, *The Other Gospels: Accounts of Jesus from outside the New Testament*, Nueva York, Oxford University, 2014.

ELLIOTT, J. K., y M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford, Clarendon, 1993; reimpr. 2009.

EPICTETO, *Discourses, Books 3-4, Fragments, The Enchiridion*, trad. al inglés de A. Oldfather, Loeb Classical Library, n.º 218, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1928. [Hay trad. cast.: *Disertaciones por Arriano*, introd., trad. y notas de P. Ortiz García, Madrid, BCG, 1993, y *Manual. Fragmentos*, trad. y notas de P. Ortiz García, Madrid, BCG, 1995].

EPIFANIO, *The Panarion of Epiphanius of Salamis: Book I (Sects 1-46)*, trad. al inglés de F. Williams, 2.ª ed., rev. y aumentada, Nag Hammadi and Manichaean Studies, n.º 63, Leiden, Brill, 2008; *Books II and III*, trad. al inglés de F. Williams, 2.ª ed. rev., Nag Hammadi and Manichaean Studies, n.º 79, Leiden y Boston, Brill, 2012. [Hay trad. cast.: Epifanio de Chipre, *Panarion: El botiquín contra las herejías*, texto bilingüe griego-español, trad. y notas de C. A. Blanch, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Villa María, 2020].

ESTACIO, *Thebaid, Volume I, Thebaid: Books 1-7*, ed. y trad. al inglés de D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, n.º 207, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2004. [Hay trad. cast.: *Tebaida*, introd., trad. y notas de R. M.ª Agudo Cubas, Madrid, Alianza, 2024].

ESTRABÓN, *Geography*, vol. I, libros 1-2, trad. al inglés de H. L. Jones, Loeb Classical Library, n.º 49, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1917. [Hay trad. cast.: *Geografía*, libros I-II, trad. y notas de J. L. García Ramón y J. García Blanco, Madrid, BCG, 1991].

—, *Geography*, trad. al inglés de D. W. Roller, Cambridge, Cambridge University, 2014.

EUNAPIO, *Lives of the Philosophers and Sophists*, trad. al inglés de W. C. Wright, Loeb Classical Library, n.º 134, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1921. [Hay trad. cast.: *Vidas de filósofos y sofistas*, Madrid, Aguilar, 1966].

EURÍPIDES, *Alcestis*, trad. al inglés de T. Hughes, Londres, Faber, 1999. [Hay trad. cast.: *Tragedias*, vol. 1, trad. de A. Medina González y J. A. López Férez, Madrid, BCG, 1991].

EUSEBIO, *The History of the Church from Christ to Constantine*, trad. al inglés de G. A. Williamson, Londres, Penguin, 1989. [Hay trad. cast.: Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, texto, versión cast., introd. y notas de A. Velasco-Delgado, O. P., Madrid, BAC, 1973].

—, *The History of the Martyrs in Palestine*, trad. al inglés de W. Cureton, Londres, Williams & Norgate, 1861. [Hay trad. cast.: «Sobre los mártires de Palestina, por Eusebio Pánfilo», en D. Ruiz Bueno, ed., *Actas de los mártires*, ed. bilingüe, Madrid, BAC, 1951].

—, *The Life of the Blessed Emperor Constantine, in four books, from AD 306 to 337*, Londres, S. Bagster & Sons, 1845.

—, *Life of Constantine*, trad. de A. Cameron y S. G. Hall, Oxford, Clarendon, 1999. [Hay trad. cast.: *Vida de Constantino*, introd., trad. y notas de M. Gurruchaga, Madrid, BCG, 1994].

—, «Oration in Praise of Constantine», en P. Schaff, ed., *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, trad. al inglés de Richardson *et al.*, Nueva York, Christian Literature Publishing, 1890.

—, *The Preparation for the Gospel*, trad. al inglés de E. H. Gifford, *s. l.*, Aeterna, 2015. [Hay trad. cast.: *Preparación evangélica*, vol. I, trad. y notas de V. Bécares Botas y J. M. Nieto Ibáñez, Madrid, BAC, 2011; y *Preparación evangélica*, vol. II, trad. y notas de M. A. Seoane, J. M. Nieto Ibáñez, M. J. Martín Velasco y M. J. García Blanco, Madrid, BAC, 2016].

—, «Reply to Hierocles», en C. P. Jones, ed. y trad. al inglés, *Philostratus: Apollonius of Tyana,* vol. III, Loeb Classical Library, n.º 458, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2006.

EVAGRIO PÓNTICO, *The Praktikos: Chapters on Prayer*, trad. al inglés de J. E. Bamberger, Spencer (Massachusetts), Cistercian Publications, 1972. [Hay trad. cast.: *Obras espirituales. Tratado práctico. A los monjes. Exhortación a una virgen. Sobre la oración*, trad. de J. P. Rubio Sadia, Madrid, OSB, 2013].

—, *Talking Back: A Monastic Handbook for Combating Demons*, trad. al inglés de D. Brakke, Trappist (Kentucky) y Collegeville (Minnesota), Cistercian Publications, 2009. [Hay trad. cast.: *Tratado de las réplicas*, introd. y notas de R. Peretó Rivas, trad. de J. Heiremans Correa, Madrid, Rialp, 2021].

FILÓN, *On the Embassy to Gaius, General Indexes,* trad. al inglés de F. H. Colson; índice de J. W. Earp, Loeb Classical Library, n.º 379, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1962. [Hay trad. cast.: «Embajada a

Gayo», en Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. V, ed. de José Pablo Martín, Madrid, Trotta 2016].
—, «On Rewards and Punishments», en *On the Special Laws, Book 4. On the Virtues.On Rewards and Punishments*, trad. al inglés de F. H. Colson, Loeb Classical Library, n.º 341, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1939. [Hay trad. cast.: «Sobre las virtudes», «Premios y castigos», en Filón de Alejandría, *Obras completas*, vol. IV, ed. de José Pablo Martín, Madrid, Trotta 2016].
FILÓSTRATO, *Apollonius of Tyana, Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius's Reply to Hierocles*, ed. y trad. al inglés de C. Jones, Loeb Classical Library, n.º 458, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2006. [Hay trad. cast.: *Vida de Apolonio de Tiana*, trad., introd. y notas de A. Bernabé Pajares, Madrid, BCG, 1995].
—, *Life of Apollonius*, trad. al inglés de C. P. Jones, abreviada con introd. de G. Bowersock, Londres, Penguin, 1970.
—, *The Life of Apollonius of Tyana: The Epistles of Apollonius and the Treatise of Eusebius*, vols. 1 y 2, trad. al inglés de F. C. Conybeare, Loeb Classical Library, n.º 17, Londres, Heinemann, 1912.
FÍRMICO MATERNO, *The Error of the Pagan Religions*, trad. de C. A. Forbes, Nueva York, Newman, 1970.
GALENO, *On Anatomical Procedures*, trad. al inglés de C. Singer, Londres, Oxford University, 1956. [Hay trad. cast.: *Procedimientos anatómicos* (Libros I-IX), introd., trad. y notas de M. López Salvá, Madrid, BCG, 2002].
GIBBON, E., *History of the Decline and Fall of the Roman Empire, with the notes by H. H. Milman*, Londres, Methuen & Co., 1896-1900. [Hay trad. cast.: *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Madrid, Turner, 2011].
—, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, ed. de J. B. Bury, Londres, Methuen, 1909.
—, *Memoirs of My Life and Writings; illustrated from His Letters, with Occasional Notes and Narrative by John, Lord Sheffield*, Keele, Ryburn Publishing, Keele University, 1994.
—, *A Vindication of Some Passages in the Fifteenth and Sixteenth Chapters of the History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Dublín, W. & H. Whitestone, 1779.
GREGORIO NACIANCENO, «Select Orations of Saint Gregory Nazianzen», trad. al inglés de C. G. Browne y J. E. Swallow, en P. Schaff y H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, vol. 7, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1894. [Hay trad. cast.: *Discursos*, 4 vols., ed. bilingüe de M. Merino Rodríguez, Madrid, Ciudad Nueva, 2015-2020].
GREGORIO DE TOURS, *The History of the Franks*, trad. al inglés de L. G. M. Thorpe, Harmondsworth, Penguin, 1974. [Hay trad. cast.: *Historias*, ed. y trad. de P. P. Herrera Roldán, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2013].

HERÓDOTO, *The Histories*, trad. al inglés de A. D. Godley, Loeb Classical Library, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1920. [Hay trad. cast.: *Historia*, 5 vols., trad. y notas de C. Schrader, Madrid, BCG, 1987-1992].

—, *The Histories*, trad. al inglés de A. de Sélincourt, rev. de J. Marincola, Londres, Penguin, 1996.

HESÍODO, «Theogony», en *Hesiod: Theogony and Works and Days* y *Theognis: Elegies*, trad. al inglés de D. Wender, Harmondsworth, Penguin, 1976. [Hay trad. cast.: *Obras y fragmentos*, introd., trad. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díez, Madrid, BCG, 1978].

HIPÓCRATES, «On Airs, Waters and Places», en *The Genuine Works of Hippocrates*, trad. al inglés de F. Adams, Londres, Baillière, Tindall & Cox, 1939. [Hay trad. cast.: «Sobre los aires, aguas y lugares», en *Tratados hipocráticos II*, introd., trad. y notas de J. A. López Férez y E. García Novo, Madrid, BCG, 1986].

HIPPOLYTUS OF ROMA, *The Refutation of All Heresies*, trad. al inglés de J. H. MacMahon y S. D. F. Salmond, *Ante-Nicene Christian Library*, vols. 5 y 6, Edimburgo, T. & T. Clark, 1868. [Hay trad. cast.: «Refutación de todas las herejías», en *Los gnósticos II*, introd., trad. y notas de J. Montserrat Torrents, Madrid, BCG, 1983].

HOMER, *The Iliad*, trad. al inglés de M. Hammond, Harmondsworth, Penguin, 1987. [Hay trad. cast.: *Ilíada*, trad., pról. y notas de E. Crespo Güemes, Madrid, BCG, 1996].

—, *Odisea*, trad. al inglés de E. V. Rieu, rev. de D. Rieu, Londres, Penguin, 2003. [Hay trad. cast.: *Odisea*, trad. de J. M. Pabón, Madrid, BCG, 1982].

—, *Odisea*, trad. al inglés de E. Wilson, Nueva York, W. W. Norton and Company, 2018.

HORACIO, *The Odes and Carmen Sæculare*, trad. al inglés de J. Conington, Londres, George Bell and Sons, 1882. [Hay trad. cast.: *Odas. Canto secular. Epodos*, introd., trad. y notas de J. Moralejo, Madrid, BCG, 2007].

—, *Odes and Epodes*, trad. al inglés de N. Rudd, Loeb Classical Library, n.º 33, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2004. [Hay trad. cast.: *vid. supra*].

—, *Satires*; *Epistles*; *Art of Poetry*, trad. al inglés de H. Rushton Fairclough, Loeb Classical Library, n.º 194, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1926. [Hay trad. cast.: *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, introd., trad. y notas de J. L. Moralejo, Madrid, BCG, 2008].

IGNACIO DE ANTIOQUÍA, «Epistle of Ignatius to the Ephesians», en *The Writings of the Apostolic Fathers*, trad. al inglés de Roberts, Donaldson y Crombie, en ANF, vol. 1, Edimburgo, T. & T. Clark, 1867. [Hay trad. cast.: San Ignacio Mártir, «Carta a los efesios», en *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe completa de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1967].

IRENEO, *Against the Heresies*, trad. al inglés de D. J. Unger, J. Dillon, Ancient Christian Writers n.º 65, Nueva York, Paulist, 1992. [Hay trad. cast.: San Ireneo,

Contra las herejías (Adversus haereses), libros I-V, trad. de J. Garitaonandia Churruca, Sevilla, Apostolado Mariano, 1999].
JAMES, (atrib.), *Protoevangelium of James*, en ANF, vol. 8, ed. de A. Roberts y J. Donaldson, rev. de A. Cleveland Coxe, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1886.
JAMES, M. R., *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with other narratives and fragments*, Oxford, Clarendon, 1924.
—, *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses with Other Narratives and Fragments*, ed. corr., Oxford, Clarendon, 1975.
JERÓNIMO, «*Letters*», en *The Principal Works of St. Jerome*, trad. al inglés de W. H. Freemantle, G. Lewis y W. G. Martley, en *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, segunda serie, vol. 6, Oxford, Parker, 1893. [Hay trad. cast.: san Jerónimo, *Epistolario*, I y II, trad., introd. y notas de J. B. Valero, Madrid, BAC, 1993-1995].
JUAN, obispo de Nikiu, *The Chronicle of John, Bishop of Nikiu*, trad. al inglés de R. H. Charles, Londres, Williams & Norgate, Text and Translation Society, 1916.
JUAN CRISÓSTOMO, «*Against the Games and Theatres*», en W. Mayer y P. Allen, *John Chrysostom*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000. [Hay trad. cast.: I. Delgado Jara y F. Luque Herrera, «"Contra los juegos circenses y el teatro" de san Juan Crisóstomo. Estudio, edición, traducción y notas», *Salmanticensis*, vol. 70, n. º1, pp. 39-68].
—, *Discourses Against Judaizing Christians*, trad. al inglés de P. W. Harkins, Washington D. C., Catholic University of America, 1979.
—, *The Homilies of John Chrysostom: Archbishop of Constantinople, on the Statues, or To the People of Antioch*, Oxford, J. H. Parker, 1842. [Hay trad. cast.: *Las XXI homilías de las estatuas*, vols. I y II, versión y notas de J. Oteo, Sevilla, Apostolado Mariano, 1991].
JUAN DE ÉFESO, *The Third Part of the Ecclesiastical History of John, Bishop of Ephesus*, trad. al inglés de R. P. Smith, Oxford, Oxford University, 1860.
JUAN MOSCO, *The Spiritual Meadow*, trad. al inglés de J. Wortley, Kalamazoo (Michigan), Cistercian Publications, 1992. [Hay trad. cast.: *Historias bizantinas de locura y santidad: El prado. Vida de Simeón el Loco*, trad. de J. Simón Palmer, Madrid, Siruela, 1999].
JULIANO, «Against the Galilaeans», en *Julian*, vol. III, trad. al inglés de W. C. Wright, Loeb Classical Library, n.º 157, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1923. [Hay trad. cast.: *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, introd., trad. y notas de J. García Blanco y P. Jiménez Gazapo, Madrid, BCG, 1982].
—, *Orations 6-8, Letters to Themistius…*, trad. al inglés de W. C. Wright, Loeb Classical Library, n.º 29, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1913.

[Hay trad. cast.: *vid. supra*].
JUSTINIANO, *Annotated Justinian Code*, trad. al inglés de F. H. Blume, ed. de T. Kearley, 2.ª ed., George W. Hopper Library of the University of Wyoming, <uwyo.edu/lawlib/blume-justinian>.
—, *The Codex of Justinian: A New Annotated Translation, with Parallel Latin and Greek Text Based on a Translation by Justice Fred H. Blume*, ed. de B. W. Frier *et al*., Cambridge, Cambridge University, 2016.
—, *The Digest of Justinian*, trad. al inglés y ed. de A. Watson, Filadelfia (Pennsylvania), University of Pennsylvania, 1995.
JUSTINO MÁRTIR, «The Apology», en *The Writings of Justin Martyr and Athenagoras*, trad. al inglés de M. Dods, G. Reith y B. Pratten, ANF, vol. 2, Edimburgo, T. & T. Clark, 1867. [Hay trad. cast.: D. Ruiz Bueno, ed., *Padres Apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid, BAC, 2002].
—, «*The Apology*», en ANF, vol. 1, ed. de A. Roberts y J. Donaldson, rev. de A. Cleveland Coxe, Grand Rapids (Michigan), Wm. B. Eerdmanns Pub. Co., 1979.
JUVENAL, «*The Sixteen Satires*», trad. al inglés de P. Green, Londres, Penguin, 1967.
—, *Sixteen Satires*, en *Juvenal and Persius*, trad. al inglés de S. Morton Braund, Loeb Classical Library, n.º 91, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2004. [Hay trad. cast.: Persio-Juvenal, *Sátiras*, trad. de M. Balasch, Madrid, BCG, 1991].
LACTANCIO, «*Divine Institutes*», en *The Fathers of the Third and Fourth Centuries: Lactantius, Venantius…*, trad. al inglés de W. Fletcher, ANF, vol. 7, Edimburgo, T. & T. Clark, 1885. [Hay trad. cast.: *Instituciones divinas*, libros I-III, introd., trad. y notas de E. Sánchez Salor, Madrid, BCG, 1990].
—, «*On the Anger of God*», en *The Works of Lactantius,* vol. 2, trad. al inglés de W. Fletcher y R. Skinner, en ANF, vol. 22. Edimburgo, T. & T. Clark, 1871. [Hay trad. cast.: *La obra creadora de Dios. La ira de Dios*, introd., trad. y notas de M. Caballero González, Madrid, Ciudad Nueva, 2014].
—, *On the Deaths of the Persecutors*, ed. y trad. al inglés de J. L. Creed, Oxford, Clarendon, 1984. [Hay trad. cast.: *Sobre la muerte de los perseguidores*, introd., trad. y notas de R. Teja, Madrid, BCG, 1982].
LEÓN XIII, Encyclical, *On the Nature of Human Liberty*, Libreria Editrice Vaticana, 1888. [Hay trad. cast.: *Encíclicas de León XIII*, <https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals.index.html>].
LIBANIO, «*Oration 18*», en *Selected Orations, Volume I: Julianic Orations*, trad. al inglés de A. F. Norman, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1969. [Hay trad. cast.: *Discursos III: Discursos Julianeos*, introd., trad. y notas de A. González Gálvez, Madrid, BCG, 2001].
—, «*Oration 30*», en *Selected Orations, Volume II*, trad. al inglés de A. F. Norman, Loeb Classical Library, n.º 452, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1977. [Hay trad. cast.: *Discursos II*, *op. cit.*].

LIZZI TESTA, R. y G. MARCON, eds., *The Collectio Avellana and Its Revivals*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2019.

LOCKE, J., «A Letter Concerning Toleration», en D. Wootton, ed., *John Locke: Political Writings*, Indianapolis (Indiana), Hackett Publishing, 2003. [Hay trad. cast.: *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, trad. y pról. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 1999].

LUCIANO, «Alexander the False Prophet», en *Anacharsis, or Athletics*, trad. al inglés de A. M. Harmon, Loeb Classical Library, n.º 162, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1925. [Hay trad. cast.: «Alejandro o El falso profeta», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. II, trad. de J. L. Navarro González, Madrid, BCG, 1988].

—, «Demonax», en *Lucian*, vol. I, trad. al inglés de A. M. Harmon, Loeb Classical Library, n.º 14, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1913. [Hay trad. cast.: «Vida de Demonacte», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. I, trad. y notas de A. Espinosa Alarcón, Madrid, BCG, 1981].

—, «The Descent into Hades», en *Anacharsis or Athletics etc.*, trad. al inglés de A. M. Harmon, Loeb Classical Library, n.º 162, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1925. [Hay trad. cast.: «La travesía o El tirano», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. I, trad. y notas de A. Espinosa Alarcón, Madrid, BCG, 1981].

—, «The Lover of Lies», en *Lucian*, vol. III, trad. de A. M. Harmon, Loeb Classical Library, n.º 130, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1921. [Hay trad. cast.: «El aficionado a la mentira», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. II, trad. y notas de J. L. Navarro González, Madrid, BCG, 1988].

—, «The Passing of Peregrinus», en *Lucian*, vol. V, trad. de A. M. Harmon, Loeb Classical Library, n.º 302, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1936. [Hay trad. cast.: «La muerte de Peregrino», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. III, trad. y notas de J. Zaragoza Botella, Madrid, BCG, 1990].

—, «Menippus or The Descent into Hades» en *Anacharsis or Athletics*, trad. al inglés de A. M. Harmon, Loeb Classical Library, n.º 162, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1925. [Hay trad. cast.: «Menipo o Necromancia», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. II, trad. y notas de J. L. Navarro González, Madrid, BCG, 1988].

—, «Philopseudes», en *The Works of Lucian of Samosata*, trad. al inglés de H. W. Fowler y F. G. Fowler, Oxford, Clarendon, 1905. [Hay trad. cast.: «El aficionado a la mentira», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. II, trad. y notas de J. L. Navarro González, Madrid, BCG, 1988].

—, *True History*, trad. al inglés de F. Hickes, ilust. de W. Strang, J. B. Clark y A. Beardsley, Londres, A. H. Bullen, 1902. [Hay trad. cast.: «Relatos verídicos», en Luciano de Samósata, *Obras*, vol. I, trad. y notas de A. Espinosa Alarcón, Madrid, BCG, 1981].

LUCRECIO, *On the Nature of Things: A Metrical Translation*, trad. al inglés de W. E. Leonard, Londres, Dent, 1916.
—, *On the Nature of Things*, trad. al inglés de W. H. D. Rouse, rev. de M. F. Smith, Loeb Classical Library, n.º 181, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1924. [Hay trad. cast.: *La naturaleza*, introd., trad. y notas de F. Socas, Madrid, BCG, 2003].
MALALAS, J., *The Chronicle of John Malalas*, trad. al inglés de E. Jeffreys, M. Jeffreys y R. Scott, Melbourne, Australian Association for Byzantine Studies; Sídney, Department of Modern Greek, University of Sydney, 1986.
MARCIAL, *Epigrams, Volume II: Books 6-10*, vol. III, trad. al inglés de D. R. Shackleton Bailey, Loeb Classical Library, n.º 95, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1993. [Hay trad. cast.: *Epigramas*, vols. I-II, trad. y notas de J. Fernández Valverde y A. García de Verger, Madrid, BCG, 2001].
MARCO AURELIO, «Meditations», en *Marcus Aurelius*, trad. al inglés de C. R. Haines, Loeb Classical Library, 58, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1916. [Hay trad. cast.: *Meditaciones*, trad. de Miquel Dolç i Dolç, Barcelona, Taurus, 2012].
—, «*Meditations*», trad. al inglés de R. Hard, Oxford, Oxford University, 2011.
MARCO EL DIÁCONO, *The Life of Porphyry, Bishop of Gaza*, trad. al inglés de G. F. Hill, Oxford, Clarendon, 1913. [Hay trad. cast.: *Vida de Porfirio de Gaza*, introd., trad. y notas de R. Teja, Madrid, Trotta, 2008].
MARCO POLO, *The Travels*, trad. de N. Cliff, Londres, Penguin, 2015. [Hay trad. cast.: *Viajes*, trad. de M. de Cardona y S. Dobelmann, Barcelona, Planeta DeAgostini, 1995].
MARINO DE NEÁPOLIS, «*Life of Proclus*», en *Life, Hymns & Works*, trad. al inglés de K. S. Guthrie, North Yonkers (Nueva York), Platonist, 1925.
MEAD, G. R. S. (trad.), *Pistis Sophia: A Gnostic Gospel*, Cambridge, Cambridge University, 2012.
MEYER, M., *The Nag Hammadi Scriptures: The Revised and Updated Translation of Sacred Gnostic Texts Complete in One Volume*, Nueva York, HarperOne, 2009. [Para la versión cast. de los textos de Nag Hammadi, véase *Textos gnósticos: Biblioteca de Nag Hammadi I-II-III*, ed. de A. Piñero, trad. de A. Piñero, J. Montserrat Torrents, F. García Bazán, F. Bermejo, M. L. Mangado y A. Quevedo, Madrid, Trotta, 1997-2000].
MILTON, J., *The Poetical Works of John Milton, Vol. I: Paradise Lost*, Oxford, Oxford University, 2013. [Hay trad. cast.: *Paraíso perdido*, ed. bilingüe de Bel Atreides, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.]
MINUCIO FÉLIX, *The «Octavius»*, trad. al inglés de J. H. Freese, Londres, SPCK; Nueva York, Macmillan, 1919. [Hay trad. cast.: *Octavio*, introd., trad. y notas de V. Sanz Santacruz, Madrid, Ciudad Nueva, 2000].
MUSURILLO, H. (trad.), *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford, Clarendon, 1972. [Hay trad. cast.: D. Ruiz Bueno, ed., *Actas de los mártires*, texto bilingüe,

Madrid, BAC, 1951].
NIXON, C. E. V., y B. SAYLOR RODGERS, trads., *In Praise of Later Roman Emperors: The Panegyrici Latini*, Transformation of the Classical Heritage XXI, Berkeley, University of California, 1994.
OPTATO DE MILEVI, *Against the Donatists*, en *The Work of St. Optatus, Bishop of Milevis, Against the Donatists*, trad. al inglés de O. R. Vassall-Phillips, Londres, Longmans, Green and Co., 1917.
—, *The Work of St. Optatus, Bishop of Milevis, against the Donatists*, trad. al inglés de O. R. Vassall-Phillips, Londres, Longmans, Green and Co., 1917.
ORÍGENES, «*Contra Celsum*», trad. al inglés de F. Crombie, ed. de A. Roberts, J. Donaldson y A. Cleveland Coxe, eds., ANF, vol. 4, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1885. [Hay trad. cast.: *Contra Celso*, introd., versión y notas de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1967].
—, *Contra Celsum*, trad. al inglés de H. Chadwick, Cambridge, Cambridge University, 1953.
—, «Commentary on the Gospel of Matthew», trad. al inglés de J. Patrick, en A. Roberts y J. Donaldson, eds., *The Gospel of Peter, the Diatessaron of Tatian, the Apocalypse of Peter, the Vision of Paul…*, ANF, vol. 9, ed. rev. de A. Cleveland Coxe, Nueva York, Christian Literature, 1896-1897.
OROSIO, P., *Seven Books of History against the Pagans*, trad. al inglés de A. T. Fear, Liverpool, Liverpool University, 2010. [Hay trad. cast.: *Historias*, vols. I-II, introd., trad. y notas de E. Sánchez Salor, Madrid, BCG, 1982].
OVIDIO, *The Art of Love*, trad. al inglés de R. Humphries, Bloomington (Indiana), Indiana University, 1957. [Hay trad. cast.: *Amores. Arte de amar. Sobre la cosmética del rostro femenino. Remedios contra el amor*, trad., introd. y notas de V. Cristóbal López, Madrid, BCG, 1989].
—, «The Art of Love», en *The Erotic Poems*, trad. al inglés de P. Green, Harmondsworth, Penguin, 1982. [Hay trad. cast.: *Amores. Arte de amar…*, *op cit.*].
—, *Fasti*, trad. al inglés de J. G. Frazer, rev. de G. P. Goold, Loeb Classical Library, n.º 253, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1931. [Hay trad. cast.: *Fastos*, introd., trad. y notas de B. Segura Ramos, Madrid, BCG, 2001].
—, *Heroides*, trad. al inglés de H. Isbell, Londres y Nueva York, Penguin y Viking Penguin, 1990. [Hay trad. cast.: *Cartas de las heroínas. Ibis*, introd., trad. y notas de A. Pérez Vega, Madrid, BCG, 1994].
—, *Metamorphoses*, trad. al inglés de F. J. Miller, rev. de G. P. Goold, Loeb Classical Library, n.º 42, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1916. [Hay trad. cast.: *Metamorfosis*, vols. I-II-III, trad., introd. y notas de J. C. Fernández Corte y J. Cantó Llorca, Madrid, BCG, 2008-2020].
—, *Metamorphoses*, trad. al inglés de A. S. Kline, 2000, consultado en septiembre de 2021 <https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Latin/Metamorph.php>.

—, *Tristia. Ex Ponto*, trad. al inglés de A. L. Wheeler, rev. de G. P. Goold, 2.ª ed, Loeb Classical Library, n.º 151, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1996. [Hay trad. cast.: Ovidio, *Tristes. Pónticas*, introd., trad. y notas de J. González Vázquez, Madrid, BCG, 1992].

PACOMIO, *The Life of Saint Pachomius*, trad. al inglés de Schodde, Londres y Nueva York, T. & T. Clark, 1885.

—, *The Life of Saint Pachomius*, trad. al inglés de A. N. Athanassakis, introd. de Birger A. Pearson, Missoula (Montana), Scholars for the Society of Biblical Literature, 1975.

—, *Pachomian Koinonia: The Life of Saint Pachomius and His Disciples*, trad. al inglés de A. Veilleux, vol. 1, Kalamazoo (Michigan), Cistercian Publications, 1980.

PADRES APOSTÓLICOS, trad. al inglés de R. Grant, Nueva York y Camden (New Jersey), Thomas Nelson, 1964. [Hay trad. cast.: *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe completa, versión, introd. y notas de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1985].

PÁLADAS, *The Greek Anthology,* vol. III, libro 9, trad. al inglés de W. R. Paton, Loeb Classical Library, n.º 84, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1917.

PETRONIO, «The Satyricon», en *Petronius, Seneca: Satyricon, Apocolocyntosis*, trad. al inglés de M. Heseltine y W. H. D. Rouse, rev. de E. H. Warmington, Loeb Classical Library, n.º 15, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1913. [Hay trad. cast.: *El Satiricón*, introd., trad. y notas de L. Rubio Fernández, Madrid, BCG, 1978].

PÍNDARO, *Nemean Odes, Isthmian Odes, Fragments*, ed. y trad. al inglés de W. H. Race, Loeb Classical Library, n.º 485, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1997. [Hay trad. cast.: *Odas y fragmentos*, introd., trad. y notas de A. Ortega, Madrid, BCG, 1984].

PLATÓN, «Phaedo», en *Euthyphro; Apology; Crito; Phaedo; Phaedrus*, trad. al inglés de H. N. Fowler, Loeb Classical Library, n.º 36, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University y Heinemann, 1914. [Hay trad. cast.: *Diálogos*, vol. III, trad., introd. y notas de C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid, BCG, 1988].

—, *Phaedo*, trad. al inglés de D. Gallop, Clarendon Plato Series, Oxford, 1975.

—, *Protagoras*, ed. de N. Denyer, Cambridge, Cambridge University, 2008. [Hay trad. cast.: *Diálogos*, vol. I, trad. y notas de J. Calonge Ruiz, E. Lledó Íñigo y C. García Gual, Madrid, BCG, 1981].

—, «Timaeus», en *Timaeus; Critias; Cleitophon; Menexenus; Epistles*, trad. al inglés de R. G. Bury, Loeb Classical Library, n.º 234, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1929. [Hay trad. cast.: *Diálogos*, vol. VI, trad., introd. y notas de M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, BCG, 1992].

PLINIO EL JOVEN, *The Letters of the Younger Pliny*, trad. al inglés de J. B. Firth, Londres, Walter Scott, 1910. [Hay trad. cast.: *Cartas*, introd., trad. y notas de J. González Fernández, Madrid, BCG, 2005].

—, *The Letters of the Younger Pliny*, trad. al inglés de B. Radice, Harmondsworth, Penguin, 1963.

PLINIO EL VIEJO, *Natural History*, vol. I-X, trad. al inglés de H. Rackham, W. H. S. Jones y D. E. Eichholz, Loeb Classical Library, n.º 330, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1938-1963. [Hay trad. cast.: *Historia natural. Libros I-II*, trad. y notas de A. Fontán, A. M. Moure *et al.*, Madrid, BCG, 1995; *Historia natural. Libros III-VI,* trad. y notas de A. Fontán, I. García Arribas, E. del Barrio y M. L. Arribas, Madrid, BCG, 1998; *Historia natural. Libros VII-XI*, trad. y notas de E. del Barrio Sanz, I. García Arribas, A. M. Moure Casas, L. A. Hernández Miguel y M. L. Arribas Hernáez, Madrid, BCG, 2003].

—, *The Natural History of Pliny, Translated with Copious Notes and Illustrations*, 6 vols., trad. al inglés de J. Bostock y H. T. Riley, Londres, s. l., 1855.

PLUTARCO, «De sollertia animalium», en *Moralia, Volume XII: Concerning the Face Which Appears in the Orb of the Moon*, trad. al inglés de H. Cherniss y W. C. Helmbold, Loeb Classical Library, n.º 406, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1957. [Hay trad. cast.: «Sobre la inteligencia de los animales», en *Obras morales y de costumbres*, vol. IX, introd., trad. y notas de V. Ramón Palerm y J. Bergua Cavero, Madrid, BCG, 2002].

—, «Life of Alexander», en *Plutarch's Lives*, ed. de B. Cohoon y J. W. Perrin, Loeb Classical Library, n.º 46, Londres, Heinemann, 1914. [Hay trad. cast.: *Vidas paralelas*, vol. VI, introd., trad. y notas de J. Bergua Cavero, S. Bueno Murillo y J. M. Guzmán Hermida, Madrid, BCG, 2007].

—, *On the Delay of the Divine Justice*, trad. de Peabody, Boston, Little, Brown, and Company, 1885. [Hay trad. cast.: «De la tardanza de la divinidad en castigar», en *Obras morales y de costumbres*, vol. VIII, introd., trad. y notas de R. M. Aguilar, Madrid, BCG, 1996].

—, «On the Delays of the Divine Vengeance», en *Plutarch, Moralia, Volume VII: On Love of Wealth, On Compliancy*, trad. al inglés de P. H. De Lacy y B. Einarson, Loeb Classical Library, n.º 405, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1959.

—, «On Superstition», en *Moralia*, vol. 2, trad. al inglés de F. C. Babbitt, Loeb Classical Library, n.º 222, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1928. [Hay trad. cast.: «Sobre la superstición», en *Obras morales y de costumbres*, vol. II, introd., trad. y notas de C. Morales Otal y J. García López, Madrid, BCG, 1986].

—, «Whether Land or Sea Animals Are Cleverer», en *Moralia*, vol. XII, trad. al inglés de H. Cherniss y W. C. Helmbold, Loeb Classical Library, n.º 406, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1957. [Hay trad. cast.: «Sobre la inteligencia de los animales» o «Sobre si son más inteligentes los animales terrestres o los acuáticos», en *Obras morales y de costumbres*, vol. IX, introd., trad. y notas de V. Ramón Palerm y J. Bergua Cavero, Madrid, BCG, 2002].

PORFIRIO, *Against the Christians*, ed. y trad. al inglés de R. M. Berchman, Leiden, Brill, 2005. [Hay trad. cast.: *Contra los cristianos: Recopilación de fragmentos, traducción y notas*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006].

—, *A Chronological Account of the Life of Pythagoras, and of Other Famous Men His Contemporaries*, Londres, imprenta de J. H. para H. Mortlock y J. Hartley, 1699. [Hay trad. cast.: *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, introd., trad. y notas de M. Periago Lorente, Madrid, BCG, 1987].

PROCOPIO, *History of the Wars*, trad. al inglés de H. B. Dewing, Londres y Nueva York, Heinemann y Macmillan, 1914. [Hay trad. cast.: Procopio de Cesarea, *Historia de las guerras*, 4 vols., introd., trad. y notas de F. A. García Romero (libros I-II y VII-VIII), Madrid, BCG, 2000 y 2007, y de J. A. Flores Rubio (libros III-IV y V-VI), Madrid, BCG, 2006].

—, *The Secret History*, trad. al inglés de G. A. Williamson, Londres, Penguin, 2004. [Hay trad. cast.: Procopio de Cesarea, *Historia secreta*, introd., trad. y notas de J. Signes Codoñer, Madrid, BCG, 2000].

PROPERCIO, *Elegies*, ed. y trad. al inglés de G. P. Goold, Loeb Classical Library, n.º 18, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1990. [Hay trad. cast.: *Elegías*, introd., trad. y notas de A. Ramírez de Verger, Madrid, BCG, 1989].

PRUDENCIO, «Crowns of Martyrdom», en *Prudentius*, vol. II, trad. al inglés de H. J. Thomson, Loeb Classical Library, n.º 398, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1953. [Hay trad. cast.: Aurelio Prudencio, *Obras completas*, ed. bilingüe, versión de J. Guillén, Madrid, BAC, 1950].

—, *Preface. Daily Round. Divinity of Christ. Origin of Sin. Fight for Mansoul. Against Symmachus 1*, trad. al inglés de H. J. Thomson, Loeb Classical Library, n.º 387, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1949.

QUINTILIANO, *The Orator's Education,* vol. V, libros 11-12, ed. y trad. al inglés de D. A. Russell, Loeb Classical Library, n.º 494, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2002. [Hay trad. cast.: *Instituciones oratorias*, trad. de I. Rodríguez y P. Sandler, online en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes Saavedra, accesible em <http://cervantesvirtual.com>.

QUODVULTDEUS, *Livre des promesses et des prédictions de Dieu*, trad. al francés de R. Braun, París, Cerf, 1964.

RÁBULA, *The Rabbula Corpus: Comprising the Life of Rabbula, His Correspondence, a Homily Delivered in Constantinople, Canons, and Hymns*, trad. al inglés de R. Phenix y C. Horn, Writings from the Greco-Roman World n.º 17, Atlanta (Georgia), Society of Biblical Literature, 2017.

REYMOND, E. A. E. y J. W. B. BARNS, eds., «The Martyrdom of S. Coluthus», en *Four Martyrdoms from the Pierpont Morgan Coptic Codices*, Oxford, Clarendon, 1973.

ROUGE, J., trad. al francés, *Expositio totius mundi et gentium*, París, Cerf, 1966.

RUFINO DE AQUILEIA, *The Church History of Rufinus of Aquileia: books 10 and 11*, trad. al inglés de P. R. Amidon, Nueva York y Oxford, Oxford University, 1997.

SALOMÓN, *Odes of Solomon*, trad. al inglés de J. R. Harris, Cambridge, Cambridge University, 1909. [Hay trad. cast.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. III, bajo la dirección de A. Díez Macho, Madrid, Cristiandad, 1982].

SANTIAGO [atribuido], «Protoevangelium of James», en ANF, vol. 8, ed. de A. Roberts y J. Donaldson, rev. de A. Cleveland Coxe, Búfalo (Nueva York), Christian Literature, 1886. [Hay trad. cast.: «Protoevangelio de Santiago», en *Los evangelios apócrifos*, estudios introductorios y versión de los textos originales por A. de Santos Otero, Madrid, BAC, 2005].

SANTIAGO DE LA VORÁGINE, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, introd. de E. Duffy, trad. al inglés de W. Granger Ryan, Princeton (New Jersey) y Oxford, Princeton University, 2012. [Hay trad. cast.: *La leyenda dorada*, vols. I-II, trad. del latín de fray J. M. Macías, Madrid, Alianza 1982].

SCHAFF, P., ed., *The Confessions and Letters of St. Augustin, with a Sketch of His Life and Work, A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 1, Edimburgo y Grand Rapids (Michigan), T. & T. Clark y W. B. Eerdmans, 1988.

SCHNEEMELCHER, W., ed., *New Testament Apocrypha, vol. 1: Gospels and Related Writings*, Cambridge, James Clarke, 1991.

—, *New Testament Apocrypha, vol. 2: Writings Related to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects*, trad. al inglés de R. McL. Wilson, Londres, Lutterworth, 1965.

SCHOFF, W. H., trad. al inglés, *The Periplus of the Erythraean Sea: Travel and Trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century*, Nueva York y Londres, Longmans, Green, 1912.

SÉNECA, «Apocolocyntosis», en Petronius y Seneca*, Satyricon. Apocolocyntosis*, trad. al inglés de M. Heseltine y W. H. D. Rouse, rev. de E. H. Warmington, Loeb Classical Library, n.º 15, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1913. [Hay trad. cast.: *Diálogos. Apocolocintosis*, introd., trad. y notas de J. Mariné Isidro, Madrid, BCG, 1996].

—, *Epistles, Volume I: Epistles 1-65*, trad. al inglés de R. M. Gummere, Loeb Classical Library, n.º 75, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1917. [Hay trad. cast.: *Epístolas morales a Lucilio*, vol. I (libros I-IX), introd., trad. y notas de I. Roca Meliá, Madrid, BCG, 1986].

SHENUTE, *Let Our Eyes*, trad. al inglés de Emmel, en «The Study of Religion in Late Roman Egypt», en J. Hahn, S. Emmel, U. Gotter, eds., *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, Leiden y Boston (Massachusetts), Brill, 2008.

—, *Open Letter to a Pagan Notable*, en «Shenute as a Historical Source», trad. al inglés de J. Barnes, en J. Wolski, ed., *Actes du Xe Congrès International de Papyrologues, Varsovie-Cracovie, 3-9 septembre 1961*, Polska Akademia Nauk, 1964, pp. 156-158, con las modificaciones propuestas por Gaddis (2005), pp. 151-152.

—, *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, ed. y trad. al inglés de D. Brakke y A. Crislip, Cambridge, Cambridge University, 2015.
SÍMACO, «*Memorandum 3*», en A. D. Lee, ed., *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*, Londres, Routledge, 2000. [Hay trad. cast.: *Informes. Discursos*, introd., trad. y notas de J. A. Valdés Gallego, Madrid, BCG, 2003].
SÓCRATES DE CONSTANTINOPLA, *The Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus: Comprising a History of the Church from A.D. 323 to A.D. 425*, trad. al inglés de A. C. Zenos, Oxford, Parker, 1891. [Hay trad. cast.: *Historia eclesiástica*, vols. I-II, trad. de F. A. García Romero, F. J. Ortolá Salas, J. Ritoré Ponce, M. Acosta Esteban, I. Rodríguez Moreno y F. Alconchel Pérez, Madrid, Ciudad Nueva, 2017].
SORANO, *Gynaecology*, trad. al inglés de O. Temkin, Baltimore (Maryland), Johns Hopkins University, 1991.
SOZÓMENO, «The Ecclesiastical History», trad. al inglés de C. D. Hartranft, en P. Schaff y H. Wace, eds., *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 2, Oxford, Parker, 1890.
SUETONIO, *Lives of the Caesars*, vol. II, trad. al inglés de J. C. Rolfe, Loeb Classical Library, n.º 38, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1914. [Hay trad. cast.: *Vidas de los doce Césares*, vols. I-II, trad. y notas de R. M. Agudo Cubas, Madrid, BCG, 1992].
—, *The Lives of the Twelve Caesars*, trad. al inglés de A. Thomson y T. Forester, Londres, H. G. Bohn, 1855.
—, *The Twelve Caesars*, trad. al inglés de R. Graves, rev. de J. B. Rives, Londres, Penguin Classics, 2007.
SULPICIO SEVERO, «Life of St. Martin of Tours», en *Early Christian Lives*, trad. al inglés de C. White, Londres y Nueva York, Penguin, 1998. [Hay trad. cast.: *Obras completas*, trad. de C. Codoñer Merino, Madrid, Tecnos, 1987].
TÁCITO, *Annals*, trad. al inglés de C. Damon, Londres, Penguin, 2012. [Hay trad. cast.: *Anales*, vols. I y II, introd., trad. y notas de J. L. Moralejo, Madrid, BCG, 1979-1980].
—, *The Annals of Imperial Rome*, trad. al inglés de M. Grant, Londres, Penguin, 2003.
—, *The Histories*, trad. al inglés de C. H. Moore, Loeb Classical Library, n.º 111, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1925. [Hay trad. cast.: *Historias*, vol. I (libros I-II) y II (libros III-V), introd., trad. y notas de A. Ramírez de Verger, Madrid, BCG, 2012-2013].
—, *The Histories*, trad. al inglés de C. H. Moore y J. Jackson, Loeb Classical Library, n.º 249, Londres y Cambridge (Massachusetts), W. Heinemann y Harvard University, 1962.
TEMISTIO, «Speech 5», en A. D. Lee, ed., *Pagans and Christians in Late Antiquity: A Sourcebook*, Londres, Routledge, 2000. [Hay trad. cast.: *Discursos políticos*,

introd., trad. y notas de J. Ritoré Ponce, Madrid, BCG, 2000].
TEÓCRITO, «Hymn to the Dioscuri», en *Greek Bucolic Poets*, en de J. M. Edmonds, ed. y trad. al inglés Loeb Classical Library, n.º 28, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1912. [Hay trad. cast.: «Los Dióscuros», en *Bucólicos griegos*, introd., trad. y notas de M. García Teijeiro y M. T. Molinos Tejada, Madrid, BCG, 1986].
TEODORETO, «Ecclesiastical History», en *Theodoret, Jerome, Gennadius and Rufinus: Historical Writings*, en P. Schaff y H. Wace, eds., *Nicene and Post-Nicene Fathers*, segunda serie, vol. 3, Oxford, Parker, 1892.
—, *A History of the Monks of Syria*, trad. al inglés de R. M. Price, Kalamazoo (Michigan), Cistercian Publications, 1985. [Hay trad. cast.: Teodoreto de Ciro, *Historias de los monjes de Siria*, introd., trad. y notas de R. Teja, Madrid, Trotta, 2008].
TEODOSIO, *The Theodosian Code and Novels: And the Sirmondian Constitutions*, trad. al inglés de C. Pharr, en colaboración con T. S. Davidson y M. B. Pharr, Princeton (New Jersey), Princeton University, 1952.
TERTULIANO, *The Address of Q. Sept. Tertullian to Scapula Tertullus*, *Proconsul of Africa*, trad. al inglés de D. Dalrymple, Edimburgo, Murray & Cochrane, 1790. [Hay trad. cast.: *La corona. A Escápula. La fuga en la persecución*, ed. bilingüe de S. Vicastillo, Madrid, Ciudad Nueva, 2018].
—, «Apology» en *Tertullian, Minucius Felix. Apology. De Spectaculis. Minucius Felix: Octavius*, trad. al inglés de T. R. Glover y G. H. Rendall, Loeb Classical Library, n.º 250, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1931. [Hay trad. cast.: *Apologético. A los gentiles*, introd., trad. y notas de C. Castillo García, Madrid, BCG, 2001].
—, «The Apology», «The Crown» y «Spectacles», en R. Sider, ed., *Christian and Pagan in the Roman Empire: The Witness of Tertullian*, Washington D. C., The Catholic University of America, 2001.
—, «De Spectaculis», en *The Writings of Q. S. F. Tertullianus*, trad. al inglés de S. Thelwall, Edimburgo, T. & T. Clark, 1869.
—, «On the Prescription against Heretics», en *The Writings of Q. S. F. Tertullianus*, trad. al inglés de P. Holmes, Edimburgo, T. & T. Clark, 1870. [Hay trad. cast.: *«Prescripciones» contra todas las herejías*, ed. de S. Vicastillo, Madrid, Ciudad Nueva, 2001].
TIBULO, «Elegies», en *Catullus. Tibullus. Pervigilium Veneris*, trad. al inglés de F. W. Cornish, J. P. Postgate y J. W. Mackail, rev. de G. P. Goold, Loeb Classical Library, n.º 6, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1913. [Hay trad. cast.: *Elegías*, introd., trad. y notas de A. Soler Ruiz, Madrid, Gredos, 2011].
TILLEY, M. A., trad. al inglés, *Donatist Martyr Stories: The Church in Conflict in Roman North Africa*, Liverpool, Liverpool University, 1996.
TITO LIVIO, *The Early History of Rome*, trad. al inglés de A. de Sélincourt, Londres, Penguin, 2002. [Hay trad. cast.: *Historia de Roma desde su fundación*, 9 vols.,

trad. y notas de J. A. Villar Vidal, Madrid, BCG, 1990-2008].
TOMÁS, obispo de Marga, *The Book of Governors: The Historia Monastica of Thomas, Bishop of Margâ, A.D. 840*, trad. al inglés de E. A. Wallis Budge, Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1893.
TUCÍDIDES, *The History of the Peloponnesian War*, trad. al inglés de R. Crawley (reimpr.), Londres, J. M. Dent, 1936. [Hay trad. cast.: *Historia de la guerra del Peloponeso*, 4 vols., trad. y notas de J. J. Torres Esbarranch, Madrid, BCG, 1990-1992].
—, *The History of the Peloponnesian War*, trad. al inglés de C. F. Smith, Loeb Classical Library, n.º 108, Cambridge (Massachusetts), Londres, Harvard University, 2003.
VIRGILIO, «The Aeneid», en *Eclogues, Georgics, Aeneid: Books 1-6*, trad. al inglés de H. Rushton Fairclough, rev. de G. P. Goold, Loeb Classical Library, n.º 63, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1916. [Hay trad. cast.: *Eneida*, trad. y notas de J. de Echave Sustaeta, Madrid, BCG, 1992].
VITRUVIO, *The Architecture of Marcus Vitruvius Pollio*, trad. al inglés de J. Gwilt, Londres, Lockwood, 1874.
VÖÖBUS, A., trad. al inglés, *Didascalia Apostolorum*, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri n.º 175 y 176, Lovaina, Secrétariat du Corpus SCO, 1979.
WARD, B. (trad.), *Apophthegmata Patrum*, *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*, Collegeville (Minnesota), Cistercian Publications, 1975. [Hay trad. cast.: D. González Gude, ed., *Apotegmas de los padres del desierto*, Madrid, BAC, 2017].
ZACARÍAS ESCOLÁSTICO (Zacarías de Mitilene), *The Life of Severus*, trad. al inglés de L. Ambjörn, Piscataway (New Jersey), Gorgias, 2008.
ZÓSIMO, *The History of Count Zosimus, sometime advocate and chancellor of the Roman Empire*, Londres, J. Davis, 1814. [Hay trad. cast.: *Nueva historia*, introd., trad. y notas de J. M. Candau Morón, Madrid, BCG, 1992].

FUENTES SECUNDARIAS

AASGAARD, R., *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*, Cambridge, James Clarke & Co., 2010. [Hay trad. cast.: *La infancia de Jesús: Texto bilingüe del Evangelio apócrifo del Pseudo-Tomás*, trad. de F. J. Molina de la Torre, Salamanca, Sígueme, 2009].
ABRAHAM, A., «The Geography of Culture in Philostratus' *Life of Apollonius of Tyana*», *Classical Journal*, vol. 109, n.º 4 (2014), pp. 465-480.
ALTER, R., «The Glories and the Glitches of the King James Bible», en H. Hamlin y N. W. Jones, eds., *The King James Bible after Four Hundred Years: Literary,*

Linguistic, and Cultural Influences, Cambridge, Cambridge University, 2013.

ANDERSON, G., «Folklore versus Fakelore: Some Problems in the Life of Apollonius», en K. Demoen y D. Praet, eds., *Theios Sophistes: Essays on Flavius Philostratus' Vita Apollonii*, Leiden, Brill, 2009, pp. 211-224.

ARNOLD, B., «The Literary Experience of Vergil's Fourth "Eclogue"», *Classical Journal*, vol. 90, n.º 2 (1994), pp. 143-160.

ASHWIN-SIEJKOWSKI, P., «Chapter Five: The Docetic View Of Christ», en *Clement of Alexandria on Trial*, Leiden, Brill, 2010.

ATIYA, A. S., *A History of Eastern Christianity*, Londres, Methuen, 1968.

ATTWATER, D., *The Penguin Dictionary of Saints*, Harmondsworth, Penguin, 1965.

BAGNALL, R., y B. FRIER, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time, n.º 23, Cambridge, Cambridge University, 1994.

BARCLAY, J. M. G., «Mirror-Reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case», *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 10, n.º 31 (1987), pp. 73-93.

BARNARD, L. W., «The Background of St. Ignatius of Antioch», *Vigiliae Christianae*, vol. 17, n.º 4 (1963), pp. 193-206.

—, «Athanasius and the Meletian Schism in Egypt», *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 59 (1973), pp. 181-189.

BARNES, T. D., «Sossianus Hierocles and the Antecedents of the "Great Persecution"», *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 80 (1976), pp. 239-252.

—, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University, 1993.

—, «Scholarship or Propaganda? Porphyry Against the Christians and its Historical Setting», *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 39, n.º 1 (diciembre de 1994), pp. 53-65.

—, *Constantine: Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*, Blackwell Ancient Lives, Chichester, Wiley Blackwell, 2014.

BARRETT, A. A., «Claudius' British Victory Arch in Rome», *Britannia*, vol. 22, Society for the Promotion of Roman Studies, Cambridge University (1991), pp. 1-19.

BARTON, J., *The Old Testament: Canon, Literature and Theology*, Society for Old Testament Study Monograph, Aldershot, Ashgate, 2007.

BAUER, W., *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, New Testament Library, Londres, SCM, 1972.

BAWER, B., «What Is Truth?», *Hudson Review*, vol. 53, n.º 4 (2001), pp. 685-692.

BEARD, M., *Emperor of Rome*, Londres, Profile, 2023. [Hay trad. cast.: *Emperador de Roma*, trad. de S. Furió, Barcelona, Crítica, 2023].

—, «The Sexual Status of Vestal Virgins», *Journal of Roman Studies*, vol. 70 (1980), pp. 12-27.

—, «Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of *The Golden Bough*», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 34, n.º 2 (1992), pp. 203-224.

BEARD, M., J. NORTH y S. PRICE, *Religions of Rome: Volume 1. A History*, Cambridge, Cambridge University, 2000.

—, *Religions of Rome: Volume 2. A History*, Cambridge, Cambridge University, 2000.

BECK, R., «The Mysteries of Mithras: A New Account of Their Genesis», *Journal of Roman Studies*, vol. 88 (1998), pp. 115-128.

—, «Ritual, Myth, Doctrine, and Initiation in the Mysteries of Mithras: New Evidence from a Cult Vessel», *Journal of Roman Studies*, vol. 90 (2000), pp. 145-180.

—, y B. RICE, «If So, How?: Representing "Coming Back to Life" in the Mysteries of Mithras», en F. S. Tappenden y C. Daniel-Hughes, eds., *Coming Back to Life: The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean*, 2ª ed., Montreal, McGill University Library, 2017, pp. 129-152.

BECKLEY, F. A., «Why Pears? The Role of Little Sins in Augustine's *Confessions*», *Augustiniana*, vol. 43, n.º 1-2 (1993), pp. 53-75.

BELAYCHE, N., «*Deus deum… summorum maximus* (Apuleius): Ritual Expressions of Distinction in the Divine World in the Imperial Period», en S. Mitchell y P. Van Nuffelen, eds., *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University, 2010, pp. 141-166.

BENEFIEL, R. R., y H. M. SYPNIEWSKI, «The Greek Graffiti of Herculaneum», *American Journal of Archaeology*, vol. 122, n.º 2 (2018), pp. 209-244.

BENKO, S., «The Libertine Gnostic Sect of the Phibionites, According To Epiphanius», *Vigiliae Christianae*, vol. 21.1 (1967), pp. 103-119.

—, *Pagan Rome and the Early Christians*, Londres, B. T. Batsford, 1984.

BENNETT, A., *The History Boys*, Londres, Faber & Faber, 2008.

BETTS, E., *Senses of the Empire: Multisensory Approaches to Roman Culture*, Londres y Nueva York, Routledge, 2017.

BLACKBURN, B., *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions: A Critique of the Theios Anēr Concept as an Interpretative Background of the Miracle Traditions Used by Mark*, Tubinga, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

BLIQUEZ, L. J., «The Tools of Asclepius: Surgical Instruments in Greek and Roman Times», *Studies in Ancient Medicine*, n.º 43, Leiden, Brill, 2015.

BONNER, C., «A Papyrus Describing Magical Powers», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 52 (1921), pp. 111-118.

—, «A Dionysiac Miracle at Corinth», *American Journal of Archaeology*, vol. 33, n.º 3 (1929), pp. 368-375.

BOURNE, E., «The Messianic Prophecy in Vergil's Fourth Eclogue», *Classical Journal*, vol. 11, n.º 7 (1916), pp. 390-400.

BOWERSOCK, G. W., *Augustus and the Greek World*, Oxford, Clarendon, 1965.

—, *Fiction as History: Nero to Julian*, Sather Classical Lectures, vol. 58, Berkeley y Londres, University of California, 1994.

—, «Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines», *Dumbarton Oaks Papers*, n.º 51 (1997), pp. 1-10.

BRADSHAW, H., «Rome: A Note on Housing Conditions, Etc.», *Town Planning Review*, vol. 10, n.º 1 (1923), pp. 53-55.

BRAKKE, D., «Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter"», *Harvard Theological Review*, vol. 87, n.º 4 (1994), pp. 395-419.

—, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2006.

—, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 2010. [Hay trad. cast.: *Los gnósticos: Mito, ritual y diversidad en el cristianismo primitivo*, Salamanca, Sígueme, 2013].

BREMMER, J., «Why did Early Christianity Attract Upper-Class Women?», en *Fructus centesimus: Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Dordrecht y Steenbrugis, In Abbatia Sancti Petri y Kluwer Academic, 1989.

—, «Magic in the Apocryphal Acts of the Apostles», en J. N. Bremmer y J. R. Veenstra, eds., *The Metamorphosis of Magic from Late Antiquity to Early Modern Period*, Lovaina, Peeters, 2002, pp. 51-70.

—, «Christian Hell: From the Apocalypse of Peter to the Apocalypse of Paul», *Numen*, vol. 56, n.º 2-3 (2009), pp. 298-325.

—, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlín, De Gruyter, 2014.

BROWN, P., «St. Augustine's Attitude to Religious Coercion», *Journal of Roman Studies*, vol. 54 (1964), pp. 107-116.

—, «The Diffusion of Manichaeism in the Roman Empire», *Journal of Roman Studies*, vol. 59, n.º 1-2 (1969), pp. 92-103.

—, «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *Journal of Roman Studies*, vol. 61, Society for the Promotion of Roman Studies, Cambridge University, 1971, pp. 80-101.

—, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Nueva York, Columbia University, 1988. [Hay trad. cast.: *El cuerpo y la sociedad: Los cristianos y la renuncia sexual*, trad. de A. J. Desmonts, Barcelona, Muchnik, 1993].

—, *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*, Madison (Winsconsin), University of Wisconsin, 1992.

—, *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity AD 200-1000*, Oxford, Basil Blackwell, 1996. [Hay trad. cast.: *El primer milenio de la cristiandad*

occidental, trad. de T. de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1997].
—, «Christianization and Religious Conflict», en A. Cameron y P. Garnsey, eds., *The Cambridge Ancient History*, vol. 13, Cambridge, Cambridge University, 1997, pp. 632-664.
—, *Augustine of Hippo: A Biography*, ed. del 45.º aniversario, Berkeley (California), University of California, 2000. [Hay trad. cast.: *Agustín de Hipona*, trad. de S. Tovar, Boadilla del Monte, Acento, 2001].
—, *Through the Eye of a Needle: Wealth, the Fall of Rome, and the Making of Christianity in the West, 350-550 AD*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 2014. [Hay trad. cast.: *Por el ojo de una aguja: La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d. C.)*, trad. de A. Luengo, Barcelona, Acantilado, 2016].
—, «Don't Blame Him», *Times Literary Supplement*, vol. 37, n.º 8 (23 de abril de 2015).
BUDGE, E. A. W., *The Rise and Progress of Assyriology*, Londres, Martin Hopkinson, 1925.
—, *Egyptian Magic*, Londres y Nueva York, Routledge, 2009. [Hay trad. cast.: *Magia egipcia: Realidad, intención y esencia del pensamiento mágico egipcio*, Barcelona, Humanitas, 2012].
BULTMANN, R., y J. MARSH, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford, Blackwell, 1963. [Hay trad. cast.: *Historia de la tradición sinóptica*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 2000].
BUNDY, D., «Early Asian and East African Christianities», en A. Casiday y F. Norris, eds., *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University, 2007, pp. 118-148.
BURKITT, F. Crawford, *Early Christianity Outside the Roman Empire*: *Two Lectures Delivered at Trinity College*, Dublin, Cambridge, Cambridge University, 1899.
—, «The Decretum Gelasianum», *Journal of Theological Studies*, vol. 14 (1913), pp. 469-471.
BURRISS, E. E., «The Religious Element in the Satires of Juvenal», *Classical Weekly*, vol. 20, n.º 3 (1926), pp. 19-21.
BURRUS, V., «The Heretical Woman as Symbol in Alexander, Athanasius, Epiphanius, and Jerome», *Harvard Theological Review*, vol. 84, n.º 3 (1991), pp. 229-248.
—, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Transformation of the Classical Heritage, n.º 24, Berkeley (California), University of California, 1995.
CAMERON, A., «Palladas and Christian Polemic», *Journal of Roman Studies*, vol. 55, n.º 1-2 (1965), pp. 17-30.
—, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley (California) y Oxford, University of California, 1994.

—, «Sacred and Profane Love: Thoughts on Byzantine Gender», en L. James, ed., *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.
—, «Constantine and the "Peace of the Church"», en M. Mitchell y F. Young, eds., *The Cambridge History of Christianity*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University, 2006, pp. 538-551.
—, *The Last Pagans of Rome*, Nueva York, Oxford University, 2011.
CARLYLE, T., *The French Revolution: A History*, vol. 2, Charles C. Little and James Brown, 1838. [Hay trad. cast.: *Historia de la Revolución francesa*, Valladolid, Maxtor, 2022].
CARR, E. H., *What is History?*, Londres, Penguin Modern Classics, 2018. [Hay trad. cast.: *¿Qué es la historia?*, trad. de J. Romero Maura, Barcelona, Ariel, 2010].
CARTLIDGE, D. R., y J. K. ELLIOTT, *Art and the Christian Apocrypha*, Londres, Routledge, 2001.
CASSON, L., «Speed under Sail of Ancient Ships», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 82 (1951), pp. 136-148.
—, «Trade in the Ancient World», *Scientific American*, vol. 191, n.º 5 (1954), pp. 98-105.
—, *Ships and Seamanship in the Ancient World*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 1972.
—, «Rome's Trade with the East: The Sea Voyage to Africa and India», *Transactions of the American Philological Association*, vol. 110 (1980), pp. 21-36.
CHANIOTIS, A., «Megatheism: The Search for the Almighty God and the Competition of Cults», en S. Mitchell y P. van Nuffelen, eds., *One God: Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge, Cambridge University, 2010, pp. 112-140.
CHARTRAND-BURKE, T., «Completing the Gospel: The Infancy Gospel of Thomas as a Supplement to the Gospel of Luke», en L. DiTommaso y L. Turcescu, *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser*, Leiden, Brill, 2008.
CHESTERTON, G. K., *The Everlasting Man*, Peabody (Massachusetts), Hendrickson, 2007. [Hay trad. cast.: *El hombre eterno*, trad. de J. M. de Prada, Madrid, Cristiandad, 2002].
CIOFFI, R., e Y. TRNKA-AMRHEIN, «What's in a Name? Further Similarities between Lollianos' *Phoinikika* and Apuleius' *Metamorphoses*», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 173 (2010), pp. 66-68.
CLARK, E. A., «Women, Gender, and the Study of Christian History», *Church History*, vol. 70, n.º 3 (2001), pp. 395-426.
CLAUSS, M., *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, Edimburgo, Edinburgh University, 2000.

CLOKE, G., *«This Female Man of God»: Women and Spiritual Power in the Patristic Age, 350-450*, Londres, Routledge, 1995.
COLLINS, D., «Mapping the Entrails: The Practice of Greek Hepatoscopy», *American Journal of Philology*, vol. 129, n.º 3 (2008), pp. 319-345.
CONYBEARE, F. C., «Christian Demonology III», *Jewish Quarterly Review*, vol. 9, n.º 3 (1897), pp. 444-470.
COOPER, K., «Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy», *Journal of Roman Studies*, vol. 82 (1992), pp. 150-164.
—, *Band of Angels: The Forgotten World of Early Christian Women*, Londres, Atlantic Books, 2013.
CORLEY, K. E., *Women & the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa (California), Polebridge, 2002.
CRÜSEMANN, M., «Irredeemably Hostile to Women: Anti-Jewish Elements in the Exegesis of the Dispute About Women's Right To Speak (1 Cor. 14. 34-35)», *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 23, n.º 79 (2002), pp. 19-36.
CUEVA, E. P., «Plutarch's Ariadne in Chariton's *Chaereas* and *Callirhoe*», *American Journal of Philology*, vol. 117, n.º 3 (otoño de 1996), pp. 473-484.
DĄBROWA, E., «The Date of the Census of Quirinius and the Chronology of the Governors of the Province of Syria», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 178 (2011), pp. 137-142.
DALRYMPLE, W., *From the Holy Mountain: A Journey in the Shadow of Byzantium*, Londres, HarperCollins, 1997.
DARWIN, C. R., *Journal of Researches into the Natural History and Geology of the Countries Visited during the Voyage of H.M.S. Beagle Round the World, under the Command of Capt. Fitz Roy, R.N.*, 2.ª ed., Londres, John Murray, 1845. [Hay trad. cast.: *Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo*, trad. de J. Mateos de Diego, Madrid, Espasa, 2003].
DE SOUZA, P., «Rome's Contribution to the Development of Piracy», *Memoirs of the American Academy in Rome: Supplementary Volumes*, vol. 6 (2008), pp. 71-96.
DE STE. CROIX, G. E. M., *Christian Persecution, Martyrdom, and Orthodoxy*, ed. de M. Whitby y J. Streeter, Oxford, Oxford University, 2006.
DECLERCQ, G., *Anno Domini: The Origins of the Christian Era*, Turnhout, Brepols, 2000.
DECONICK, A. D., *«Codex Judas Papers», Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex Held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*, Nag Hammadi and Manichaean Studies, Leiden, Brill, 2009.
DEISSMANN, A., *New Light on the New Testament, from Records of the Graeco-Roman Period*, trad. al inglés de L. R. M. Strachan, Edimburgo, T. & T. Clark, 1908.

—, *St. Paul: A Study in Social and Religious History*, trad. al inglés de L. R. M. Strachan, Londres, Hodder & Stoughton, 1912.

DITOMMASO, L. y L. TURCESCU, «The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity», *Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*, Leiden, Brill, 2008.

DORESSE, J., «A Gnostic Library from Upper Egypt», *Archaeology*, vol. 3, n.º 2 (1950), pp. 69-73.

DOSSEY, L., «Shedding Light on the Late Antique Night», en A. Chaniotis, ed., *La nuit: Imaginaire et réalités nocturnes dans le monde gréco-romain*, Entretiens sur l'Antiquité Classique, t. 64, 2018.

DRAKE, H. A., *Constantine and the Bishops: The Policy of Intolerance*, Ancient Society and History, Baltimore (Maryland) y Londres, Johns Hopkins University, 2000.

—, «The Church, Society and Political Power», en A. Casiday y F. W. Norris, eds., *The Cambridge History of Christianity*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University, 2007, pp. 403-428.

—, «Intolerance, Religious Violence, and Political Legitimacy in Late Antiquity», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 79, n.º 1 (2011), pp. 193-235.

—, *A Century of Miracles: Christians, Pagans, Jews, and the Supernatural, 312-410*, Nueva York, Oxford University, 2017.

DRESKEN-WEILAND, J., «Visual Art and Iconography», en A. Dupont, S. Boodts, G. Partoens y J. Leemans, eds., *Preaching in the Patristic Era: Sermons, Preachers, and Audiences in the Latin West*, Leiden, Brill, 2018.

DROWER, E. S., «Mandaean Polemic», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, vol. 25, n.º 1-3 (1962), pp. 438-448.

DUNN, G. D., «Mary's Virginity *in partu* and Tertullian's Anti-Docetism in *De Carne Christi* Reconsidered», *Journal of Theological Studies*, vol. 58, n.º 2 (2007), pp. 467-484.

DZIELSKA, M., «Apollonius of Tyana in Legend and History», *Problemi e Ricerche di Storia Antica*, vol. 10, Roma, Bretschneider, 1986.

EDWARDS, C., *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University, 2002.

EHRMAN, B. D., *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, Nueva York y Oxford, Oxford University, 1996.

—, *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*, Nueva York y Oxford, Oxford University, 2003. [Hay trad. cast.: *Cristianismos perdidos: Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, trad. de L. Noriega, Barcelona, Ares y Mares, 2004].

—, *How Jesus Became God: The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, Nueva York, HarperOne, 2014.

—, y Z. PLE E, *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*, Nueva York, Oxford University, 2011.
ELLIOTT, J., «A Synopsis of the Apocryphal Nativity and Infancy Narratives», en *New Testament tools and studies*, vol. 34, Leiden, Brill, 2002.
ELZEY, W., «"What Would Jesus Do?" "In His Steps" and The Moral Codes of the Middle Class», *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 58, n.º 4 (1975), pp. 463-489.
EPP, E. J., *Junia: The First Woman Apostle*, prefacio de B. Gaventa, Minneapolis (Minnesota), Fortress, 2005.
ESHLEMAN, K., «Becoming Heretical: Affection and Ideology in Recruitment to Early Christianities», *Harvard Theological Review*, vol. 104, n.º 2 (2011), pp. 191-216.
EVE, E., «Spit in Your Eye: The Blind Man of Bethsaida and the Blind Man of Alexandria», *New Testament Studies*, vol. 54, n.º 1 (2008), pp. 1-17.
FAVRO, D., «"Pater Urbis": Augustus As City Father of Rome», *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 51, n.º 1 (1992), pp. 61-84.
FERNANDO, L. y G. GISPERT-SAUCH, *Christianity in India: Two Thousand Years of Faith*, Nueva Delhi, Viking, 2004.
FERNGREN, G. B., «Early Christianity as a Religion of Healing», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 66 (1992), pp. 1-15.
FINKEL, Y. I., *The Ark Before Noah: Decoding the Story of the Flood*, Londres, Hodder & Stoughton, 2014.
FLANNERY, F., «Talitha Qum! An Exploration of the Image of Jesus as Healer-Physician-Savior in the Synoptic Gospels in Relation to the Asclepius Cult», en F. Tappenden y C. Daniel-Hughes, eds., *Coming Back to Life: The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean*, Montreal, McGill University Library, 2017, pp. 407-434.
FLEMMING, R., «Galen and the Plague», en C. Petit (ed.), *Galen's Treatise* Περὶ Ἀλυπίας *(De Indolentia) in Context: A Tale of Resilience*, vol. 52, Leiden y Boston (Massachusetts), Brill, 2019, pp. 219-244.
FLOHR, M., «The Sensory Landscape of the Roman *Fullonica*», en E. Betts, ed., *Senses of the Empire: Multisensory Approaches to Roman Culture*, Abingdon, Routledge, 2017.
FORREST, M., «The Abolition of Compulsory Latin and Its Consequences», *Greece & Rome*, vol. 50 (2003), pp. 42-66.
FOWDEN, G., «Bishops and Temples in the Eastern Roman Empire AD 320-435», *Journal of Theological Studies*, segunda serie, n.º 29 (1978), pp. 53-78.
—, «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», *Journal of Hellenic Studies*, vol. 102 (1982), pp. 33-59.
—, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 1993.

FRANKOPAN, P., *The Silk Roads: A New History of the World*, Londres, Bloomsbury, 2016. [Hay trad. cast.: *El corazón del mundo: Una nueva historia universal*, trad. de Luis Noriega, Barcelona, Crítica, 2020].
FREDRIKSEN, P., «Mandatory Retirement: Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go», *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, vol. 35, n.º 2 (junio de 2006), pp. 231-246.
FREND, W. H .C., *The Early Church: From the Beginnings to 461*, Minneapolis (Minnesota), Fortress, 1991.
FREY, J., «Texts about Jesus: Non-canonical Gospels and Related Literature», en A. Gregory, C. Tuckett *et al.*, eds., *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford y Nueva York, Oxford University, 2015.
FRYKENBERG, R. E., *Christianity in India: From Beginnings to the Present*, Oxford y Nueva York, Oxford University, 2008.
GADDIS, M., *There Is No Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Transformation of the Classical Heritage n.º 39, Berkeley (California), University of California, 2005.
GAISSER, J. H., *The Fortunes of Apuleius and the Golden Ass, a Study in Transmission and Reception*, American Council of Learned Societies, Princeton (New Jersey), Princeton University, 2008.
GARBE, R., «St Thomas in India», *Monist*, vol. 25, n.º 1 (1915), pp. 1-27.
GARNSEY, P., «The Lex Iulia and Appeal under the Empire», *Journal of Roman Studies*, vol. 56 (1966), pp. 167-189.
GEORGIA, D., «Bultmann's Theology of the New Testament Revisited», *Bultmann, Retrospect, and Prospect: The Centenary Symposium at Wellesley, Harvard Theological Studies,* n.º 35, Filadelfia (Pennsylvania), Fortress, 1985.
GERO, S., «The Infancy Gospel of Thomas: A Study of the Textual and Literary Problems», *Novum Testamentum*, vol. 13, n.º 1 (1971), pp. 46-80.
GLEASON, M., «Shock and Awe: The Performance Dimension of Galen's Anatomy Demonstrations», en J. Wilkins, T. Whitmarsh y C. Gill, *Galen and the World of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University, 2009.
GLOBE, A., «Some Doctrinal Variants in Matthew 1 and Luke 2, and the Authority of the Neutral Text», *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 42, n.º 1 (1980), pp. 52-72.
GODEAU, A., *Histoire de l'Église, quatrième édition revue, corrigée & de beaucoup augmentée par l'autheur*, París, Thomas Jolly, 1672.
GORDON, R. L., «"Straightening the Paths": Inductive Divination, Materiality, and Imagination in the Graeco-Roman Period», *Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Volumes*, vol. 13 (2017), pp. 119-143.
GRANT, R. M., *The Apostolic Fathers, A New Translation and Commentary*; vol. IV: *Ignatius of Antioch*, trad. al inglés de R. M. Grant, Wipf and Stock, 2020. [Hay trad. cast.: *Padres Apostólicos*, ed. bilingüe completa, introd., versión y notas de D. Ruiz Bueno, Madrid, BAC, 1967].

GREEN, P., *Alexander the Great*, Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1970.
GRIMES, J., «Tree(s) of Knowledge in the Junius Manuscript», *Journal of English and Germanic Philology*, vol. 112, n.º 3 (2013), pp. 311-339.
GUTHRIE, W., «The Presocratic World-Picture», *Harvard Theological Review*, vol. 45, n.º 2 (1952), pp. 87-104.
GUTJAHR, P. C., *Bestsellers in Nineteenth-Century America: An Anthology*, Londres, Anthem, 2016.
HÄGG, T., *The Novel in Antiquity*, Berkeley (California), University of California, 1983.
HALL, I. H., «The Newly Discovered Apocryphal Gospel of Peter», *Biblical World*, vol. 1, n.º 2 (1893), pp. 88-98.
HAMBYE, E. R., «Saint Thomas the Apostle, India and Mylapore: Two Little Known Documents», *Proceedings of the Indian History Congress*, vol. 23 (1960), pp. 104-110.
HAMILTON, N. Q., «Resurrection Tradition and the Composition of Mark», *Journal of Biblical Literature*, vol. 84, n.º 4 (1965), pp. 415-421.
HANRAHAN, M., «Paganism and Christianity at Alexandria», *University Review*, vol. 2, n.º 9 (1962), pp. 38-66.
HARDIN, J., *Galatians and the Imperial Cult: A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2008.
HARNACK, A. VON, «Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte», en *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, Bd. 8, Hft. 4, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1892.
—, *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trad. al inglés de J. Moffatt, Theological Translation Library, vol. 19, Londres, Williams & Norgate, 1904.
HARRIS, W. V., *Ancient Literacy*, American Council of Learned Societies, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1989.
HARVEY, S. A. y D. HUNTER, *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Nueva York y Oxford, Oxford University, 2009.
HASEL, G. F., «The Meaning of "Let Us" in Gn 1:26», *Andrews University Seminary Studies* (*AUSS*), vol. 13.1 (1975), pp. 58-66.
HEILIG, C., *Hidden Criticism?: The Methodology and Plausibility of the Search for a Counter-Imperial Subtext in Paul*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2015.
HEUSER, M. y H.-J. KLIMKEIT, *Studies in Manichaean Literature and Art*, Nag Hammadi and Manichaean Studies n.º 46, Leiden, Brill, 1998.
HIJMANS, S., «Sol Invictus, the Winter Solstice, and the Origins of Christmas», *Mouseion: Journal of the Classical Association of Canada*, vol. 3, n.º 3 (2003), pp. 377-398.
HIMMELFARB, M., *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Filadelfia (Pennsylvania), University of Pennsylvania, 1983.

HIRSCHFELD, N., «The Ship of Saint Paul: Historical Background (Part I)», *The Biblical Archaeologist*, n.º 53 (1990), pp. 25-30.
HOBBS, E., «Bultmann, Retrospect, and Prospect: The Centenary Symposium at Wellesley», *Harvard Theological Studies,* n.º 35, Filadelfia (Pennsylvania), Fortress, 1985.
HOCK, R. F., *The Infancy Gospels of James and Thomas: With Introduction, Notes, and Original Text Featuring the New Scholars Version Translation*, Santa Rosa (California), Polebridge, 1995. [Hay trad. cast.: *Los evangelios apócrifos*, estudios introductorios y versión de los textos originales de A. de Santos Otero, Madrid, BAC, 2005, y *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*, ed. de A. Piñero, Madrid, Trotta, 1999].
HONE, W., *Regency Radical: Selected Writings of William Hone*, ed. de D. A. Kent y D. R. Ewen, Wayne State University, 2003.
—, y J. JONES, *The Apocryphal New Testament: Being All the Gospels, Epistles, and Other Pieces Now Extant, Attributed in the First Four Centuries to Jesus Christ, His Apostles and Their Companions and Not Included in the New Testament by Its Compilers*, Londres, W. Hone, 1820.
HOPKINS, M. K., «The Age of Roman Girls at Marriage», en *Population Studies*, vol. 18, n.º 3 (1965), pp. 309-327.
—, «Contraception in the Roman Empire», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 8, n.º 1 (1965), pp. 124-151.
—, «Christian Number and its Implications», en C. Kelly, ed., *Sociological Studies in Roman History*, Cambridge Classical Studies, Cambridge, Cambridge University, 2018, pp. 398-431.
HORN, C., «The Protoevangelium of James and Its Reception in the Caucasus», *Status Quaestionis, Scrinium*, vol. 14, n.º 1 (2018), pp. 223-238.
HUME, D., *Principal Writings on Religion: Including, Dialogues Concerning Natural Religion; And the Natural History of Religion*, ed. de J. C. A. Gaskin Oxford, Oxford University, 1998. [Hay trad. cast.: *Diálogos sobre la religión natural*, trad. de C. García Trevijano, Madrid, Tecnos, 2014, e *Historia natural de la religión*, trad. de C. Cogolludo, Madrid, Trotta, 2003].
HUNT, E. D., «Christians and Christianity in Ammianus Marcellinus», *Classical Quarterly*, vol. 35, n.º 1 (1985), pp. 186-200.
HUXLEY, H. H., «Storm and Shipwreck in Roman Literature», *Greece & Rome*, vol. 21, n.º 63 (1952), pp. 117-124.
IRWIN, M. E., «Odysseus' "Hyacinthine Hair" in *Odyssey* 6.231», *Phoenix*, vol. 44, n.º 3 (1990), pp. 205-218.
ISRAELOWICH, I., «The Rain Miracle of Marcus Aurelius: (Re-)Construction of Consensus», *Greece & Rome*, vol. 55, n.º 1 (2008), pp. 83-102.
JAMES, L., *Women, Men, and Eunuchs: Gender in Byzantium*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997.

JAMES, M. R., *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragments*, Oxford, Clarendon, 1924. [Hay trad. cast.: *Los Evangelios apócrifos*, estudios introductorios y versión de los textos originales de A. de Santos Otero, Madrid, BAC, 2001].

—, *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragments*, trad. al inglés de M. R. James, Oxford, Clarendon, 1975.

JAMES, W., *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Nueva York y Londres, Penguin Books, 1985. [Hay trad. cast.: *Las variedades de la experiencia religiosa: Un estudio de la naturaleza humana*, trad. de José F. Yvars, Barcelona, Península, 1986.

JEFFERSON, L. M., *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, Minneapolis (Minnesota), Augsburg Fortress Publishers, 2014.

JENKINS, P., *The Lost History of Christianity: The Thousand-Year Golden Age of the Church in the Middle East, Africa, and Asia – and How It Died*, Nueva York, HarperOne, 2008. [Hay trad. cast.: *La historia olvidada del cristianismo: El milenio dorado de la Iglesia en Oriente Medio, África y Asia… y su destrucción*, trad. de F. J. Molina de la Torre, Salamanca, Sígueme, 2020].

—, *The Many Faces of Christ: The Thousand-Year Story of the Survival and Influence of the Lost Gospels*, Nueva York, Basic Books, 2015.

JENSEN, L. B., «Royal Purple of Tyre», *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 22, n.º 2 (1963), pp. 104-118.

JENSEN, R. M., *Understanding Early Christian Art*, Londres y Nueva York, Routledge, 2000.

JOHNSON, A. P., «The Author of the *Against Hierocles*: A response to Borzì and Jones», *Journal of Theological Studies*, vol. 64, n.º 2 (2013), pp. 574-594.

JOHNSON, M., «Witches in Time and Space: *Satire* 1.8, *Epode* 5 and Landscapes of Fear», *Hermathena*, n.º 192 (2012), pp. 5-44.

JONAS, H., *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, 2.ª ed., ed. rev., Londres, Routledge, 1992. [Hay trad. cast.: *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, trad. de M. Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2000].

JONES, C. P., «An Epigram on Apollonius of Tyana», *Journal of Hellenic Studies*, vol. 100, Society for the Promotion of Hellenic Studies (1980), pp. 190-194.

JOYCE, J., *A Portrait of the Artist as a Young Man*, ed. Belanger, Ware, Wordsworth Editions, 1992. [Hay trad. cast.: *Retrato del artista adolescente*, trad. de D. Alonso, Barcelona, Lumen, 1986].

KAEGI, W. E., «The Fifth-Century Twilight of Byzantine Paganism», *Classica et Mediaevalia*, vol. 27 (1968), pp. 243-275.

KANAVOU, N., *Philostratos' «Life of Apollonios of Tyana» and Its Literary Context*, Múnich, C. H. Beck, 2018.

KEATS, J., *Lamia: Revolution and Romanticism, 1789-1834*, Oxford, Woodstock, 1990. [Hay trad. cast.: *Lamia*, trad., pról. y notas de L. A. de Cuenca y J. Fernández Bueno, Madrid, Reino de Cordelia, 2013].

KEE, H. C., «Aretalogy and Gospel», *Journal of Biblical Literature*, vol. 92, n.º 3 (1973), Society of Biblical Literature, pp. 402-422.

KERESZTES, P., «The Decian Libelli and Contemporary Literature», *Latomus*, vol. 34, n.º 3 (1975), pp. 761-781.

KLAUCK, H.-J., *The Apocryphal Gospels: An Introduction*, Londres, T. & T. Clark International, 2003.

KLIJN, A. F. J., *Acts of Thomas*, Supplements to Novum Testamentum, vol. 108, Leiden y Boston, Brill, 2003. [Hay trad. cast.: *Hechos apócrifos de los apóstoles*, vol. II: *Hechos de Pablo y Tomás*, ed. crítica de A. Piñero y G. del Cerro, Madrid, BAC, 2004].

KLIMKEIT, H.-J., *Gnosis on the Silk Road: Gnostic Texts from Central Asia*, San Francisco (California), Harper San Francisco, 1993.

KNUST, J., y T. Wasserman, *To Cast the First Stone: The Transmission of a Gospel Story*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 2019.

KOESTER, H., «Apocryphal and Canonical Gospels», *Harvard Theological Review*, vol. 73, n.º 1-2 (1980), pp. 105-130.

—, *Ancient Christian Gospels: Their History and Development*, Londres, SCM, 1990.

KOSKENNIEMI, E., «Apollonius of Tyana: A Typical θεῖος ἀνήρ?», *Journal of Biblical Literature*, vol. 117, n.º 3 (1998), pp. 455-467.

—, «The Function of the Miracle-Stories in Philostratos' *Vita Apollonii Tyanensis*», en M. Labahn y B. J. Lietaert Peerbolte, eds., *Wonders Never Cease: The Purpose of Narrating Miracle Stories in the New Testament and Its Religious Environment*, Londres y Nueva York, T. & T. Clark, 2006, pp. 71-83.

—, «Apollonius of Tyana, the Greek Miracle Workers in the Time of Jesus and the New Testament», en B. Kollmann y R. Zimmermann, eds., *Hermeneutik der frühchristlichen Wundererzählungen*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2014, pp. 165-181.

KRAEMER, R. S., *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*, Nueva York y Oxford, Oxford University, 1993.

—, «Becoming Christian», en S. L. James y S. Dillon, eds., *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell Companions to the Ancient World, Malden (Massachusetts), Wiley-Blackwell, 2015.

KREITZER, L., «Apotheosis of the Roman Emperor», *Biblical Archaeologist*, vol. 53, n.º 4 (1990), pp. 211-217.

KURTZ, L. R., «The Politics of Heresy», *American Journal of Sociology*, vol. 88, n.º 6 (1983), pp. 1085-1115.
KYLE, D. G., *Spectacles of Death in Ancient Rome*, Londres y Nueva York, Routledge, 1998.
KYNASTON, D., *Austerity Britain, 1945-51 (Tales of a New Jerusalem)*, Londres, Bloomsbury, 2007.
KYRTATAS, D. J., «The Origins of Christian Hell», *Numen*, vol. 56, n.º 2-3 (2009), pp. 282-297.
LACARRIÈRE, J., *The God-Possessed*, Londres, Allen & Unwin, 1963.
LANE FOX, R., *Pagans and Christians*, Nueva York, Knopf, 1989.
—, *Augustine: Conversions and Confessions*, Londres, Allen Lane-Penguin Books, 2015.
LAQUEUR, T. W., *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, American Council of Learned Societies, Cambridge (Massachusetts), Harvard University, 1992. [Hay trad. cast.: *La construcción del sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid, Cátedra, 1994].
LAYTON, B., «Rules, Patterns, and the Exercise of Power in Shenoute's Monastery: The Problem of World Replacement and Identity Maintenance», *Journal of Early Christian Studies*, vol. 15, n.º 1 (2007), pp. 45-73.
LE GOFF, J., *The Birth of Purgatory*, trad. al inglés de A. Goldhammer, Chicago, University of Chicago, 1984. [Hay trad. cast.: *El nacimiento del purgatorio*, trad. de F. Pérez Gutiérrez, Madrid, Taurus, 1985].
LE NAIN DE TILLEMONT, L.-S., *An Account of the Life of Apollonius Tyaneus*, trad. al inglés de R. Jenkin, Londres, S. Smith y B. Walford, 1702.
LEE, A. D., «Traditional Religions», en N. Lenski, *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge Companions to the Ancient World, Cambridge, Cambridge University, 2005, pp. 159-180.
LEGRAND, P. J.-B., *Vie d'Apollonius de Tyane*, París, Chez L. Collin, 1807.
LEITH, J. H., *Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine, from the Bible to the Present*, ed. rev., Atlanta (Georgia), John Knox, 1982.
LEMAHIEU, D. L., «Malthus and the Theology of Scarcity», *Journal of the History of Ideas*, vol. 40, n.º 3 (1979), pp. 467-474.
LENSKI, N., «Valens and the Monks: Cudgeling and Conscription as a Means of Social Control», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 58, Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University (2004), pp. 93-117.
—, «The Significance of the Edict of Milan», en A. E. Siecienski, ed., *Constantine: Religious Faith and Imperial Policy*, Londres, Routledge, 2017.
LEWIS, N. D., «Death on the Nile: Egyptian Codices, Gnosticism, and Early Christian Books of the Dead», en A. D. DeConick, G. Shaw y J. D. Turner, eds., *Practicing Gnosis*, Leiden, Brill, 2013.

—, y J. A. BLOUNT, «Rethinking the Origins of the Nag Hammadi Codices», *Journal of Biblical Literature*, vol. 133, n.º 2 (2014), pp. 399-419.

LIDDELL Y SCOTT, *A Lexicon, Abridged from Liddell and Scott's Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon, 1996.

LIEU, J. M., «The "Attraction of Women" in/to Early Judaism and Christianity: Gender and the Politics of Conversion», *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 21, n.º 72 (1999), pp. 5-22.

—, «What Did Women Do for the Early Church? The Recent History of a Question», en P. D. Clarke y Charlotte Methuen, eds., *The Church on Its Past*, Martlesham, Boydell and Brewer, 2013, pp. 261-281.

LIEU, S., «Nestorians and Manichaeans on the South China Coast», *Vigiliae Christianae*, vol. 34, n.º 1 (1980), pp. 71-88.

—, «Marco Spurio?: Marco Polo on the Church of the East in China», en E. C. D. Hunter (ed.), *almūṭā apīrtā – Festschrift for Rifaat Y. Ebied in honour of his contributions to Semitic Studies presented for his 85th birthday, 29th June 2023*, Piscataway (New Jersey), Gorgias, 2023, pp. 329-360.

—, en colaboración con L. Eccles, M. Franzmann, I. Gardner y K. Parry, *Medieval Christian and Manichaean Remains from Quanzhou (Zayton)*, Corpus Fontium Manichaeorum: Series Archaeologica et Iconographica, n.º 2, Turnhout, 2012, pp. 25-52 y 208-211.

LILLIS, J. K., «No Hymen Required: Reconstructing Origen's View on Mary's Virginity», *Church History* 89, n.º 2 (2020), pp. 249-267.

LIM, R., *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, American Council of Learned Societies, Berkeley (California), University of California, 1995.

LINDENLAUF, A., «The Sea as a Place of No Return in Ancient Greece», *World Archaeology*, vol. 35, n.º 3 (2003), pp. 416-433.

LO CASCIO, E., «Did the Population of Imperial Rome Reproduce Itself?», en G. R. Storey, ed., *Urbanism in the Preindustrial World: Cross-Cultural Approaches*, Tuscaloosa (Alabama), University of Alabama, 2006.

—, «Urbanization as a Proxy of Demographic and Economic Growth», en A. K. Bowman y A. Wilson, eds., *Quantifying the Roman Economy: Methods and Problems*, Oxford Studies on the Roman Economy, Oxford, Oxford University, 2009.

LÖHR, W., «Western Christianities», en A. Casiday y F. Norris, eds., *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University, 2007, pp. 7-51.

MACDONALD, M. Y., «Was Celsus Right? The Role of Women in the Expansion of Early Christianity», en David L. Balch y Carolyn Osiek, eds., *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue*, Grand Rapids (Michigan), William. B. Eerdmans, 2003, pp. 157-184.

MACE, E. R., «Feminist Forerunners and a Usable Past: A Historiography of Elizabeth Cady Stanton's *The Woman's Bible*», *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 25, n.º 2 (2009), pp. 5-23.

MACK, B. L., *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Filadelfia (Pennsylvania), Fortress, 1988.

MACMULLEN, R., *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 1990.

—, *Christianizing the Roman Empire: A.D. 100-400*, New Haven (Connecticut) y Londres, Yale University, 1984.

—, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven (Connecticut) y Londres, Yale University, 1997.

—, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven (Connecticut) y Londres, Yale University, 1981.

—, *Roman Social Relations, 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven (Connecticut) y Londres, Yale University, 1974.

MALTHUS, T. R., *An Essay on the Principle of Population, as It Affects the Future Improvement of Society: With Remarks on the Speculations of Mr. Godwin, M. Condorcet, and Other Writers*, Londres, impr. para J. Johnson, 1798. [Hay trad. cast.: *Ensayo sobre el principio de la población*, trad. de J. A. Moral Santín, Madrid, Akal, 1984].

MARCO SIMON, F., «Celtic Ritualism from the (Graeco)-Roman Point of View», en C. Bonnet *et al.*, *Rites et croyances dans les religions du monde romain: Huit exposés suivis de discussions: Vandoevres-Genève, 21-25 août 2006*, Entretiens Sur l'Antiquité Classique (Ser.), t. 53, Ginebra, Fondation Hardt, 2007.

MARSH, J., *Word Crimes: Blasphemy, Culture, and Literature in Nineteenth-Century England*, Chicago (Illinois) y Londres, University of Chicago, 1998.

MARZANO, A., *Harvesting the Sea: The Exploitation of Marine Resources in the Roman Mediterranean*, Oxford Studies on the Roman Economy, Oxford, Oxford University, 2013.

MATHEWS, T. F., *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton (New Jersey), Princeton University, reimpr. 1999.

MCCREADY, W. D., «Isidore, the Antipodeans, and the Shape of the Earth», *Isis*, vol. 87, n.º 1 (1996), pp. 108-127.

MCKECHNIE, P., *The First Christian Centuries: Perspectives on the Early Church*, Leicester, Apollos, 2001.

MEAD, G. R. S., *Apollonius of Tyana: The Philosopher-Reformer of the First Century A.D.*, Londres, Theosophical Society, 1901. [Hay trad. cast.: *Apolonio de Tyana, filósofo y ocultista reformador del siglo de J. C.*, México, Berbera, 2006].

MEIJER, F. J., «Cato's African Figs», *Mnemosyne*, vol. 37, n.º 1-2 (1984), pp. 117-124.

MELCHER, S., «The Problem of Anti-Judaism in Christian Feminist Biblical Interpretation: Some Pragmatic Suggestions», *CrossCurrents*, vol. 53, n.º 1 (2003), pp. 22-31.

MERRILL, E. T., «The Attitude of Ancient Rome toward Religion and Religious Cults», *Classical Journal*, vol. 15, n.º 4 (1920), pp. 196-215.
METHUEN, C., «"For pagans laugh to hear women teach": Gender stereotypes in the *Didascalia Apostolorum*», en R. N. Swanson, ed., *Gender and Christian Religion: Papers Read at the 1996 Summer Meeting and the 1997 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, Studies in Church History, Ecclesiastical History Society n.º 34, Woodbridge (Suffolk) y Rochester (Nueva York), publicado por Boydell para la Ecclesiastical History Society, 1998, pp. 23-35.
METZGER, B. M., «Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity», *Harvard Theological Review*, vol. 48, n.º 1 (1955), pp. 1-20.
—, *New Testament Studies: Philological, Versional, and Patristic, New Testament Tools and Studies*, vol. 10, Leiden, Brill, 1980.
—, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*, Oxford, Oxford University, 2009.
MEYER, M. W., *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library*, Pymble (Nueva Gales del Sur) y Nueva York, HarperCollins, 2009.
MILES, G., «Ominous Swans in Philostratus' *Life of Apollonius* (1.5)», *Mnemosyne*, vol. 70, n.º 5 (2017), pp. 758-774.
MOEHRING, H. R., «The Persecution of the Jews and the Adherents of the Isis Cult at Rome A.D. 19», *Novum Testamentum*, vol. 3, n.º 4 (1959), pp. 293-304.
MOFFETT, S. H., *A History of Christianity in Asia; Vol. 1: Beginnings to 1500*, 2.ª ed. rev. y corregida, Maryknoll (Nueva York), Orbis, 2004.
MOMMSEN, T. E., «Petrarch's Conception of the "Dark Ages"», *Speculum. A Journal of Medieval Studies*, vol. 17 (1942), pp. 226-242.
MONTSERRAT, D., «Reading Gender in the Roman World», en Janet Huskinson (ed.), *Experiencing Rome: Culture, Identity and Power in the Roman Empire*, Londres, Routledge, 2000, pp. 153-182.
MURDOCH, B., *The Medieval Popular Bible: Expansions of Genesis in the Middle Ages*, Cambridge, D. S. Brewer, 2003.
NASH, M. L., *The History and Politics of Exhumation: Royal Bodies and Lesser Mortals*, Londres, Palgrave Macmillan, 2019.
NEDUNGATT, G., «The Apocryphal "Acts of Thomas" and Christian Origins in India», *Gregorianum*, vol. 92, n.º 3 (2011), pp. 533-557.
NOCK, A. D., «Greek Magical Papyri», *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 15, n.º 3-4 (1929), pp. 219-235.
—, «The Apocryphal Gospels», *Journal of Theological Studies*, nueva serie, vol. 11, n.º 1 (1960), pp. 63-70.
—, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, Nueva York, Harper & Row, 1964.

NOEL, G., *The Renaissance Popes: Culture, Power, and the Making of the Borgia Myth*, Londres, Constable, 2016.
NORRIS, F., «Greek Christianities», en A. Casiday y F. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University, 2007, pp. 70-117.
NORTH, J. A., «Religious Toleration in Republican Rome», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, vol. 25 (1979), pp. 85-103.
—, «The Limits of the "Religious" in the Late Roman Republic», *History of Religions*, vol. 53, n.º 3 (2014), pp. 225-245.
NOTHAFT, C. P. E., «The Origins of the Christmas Date: Some Recent Trends in Historical Research», *Church History*, vol. 81, n.º 4 (2012), pp. 903-911.
NUNN, G. E., «Ptolemy's Geography», *Geographical Review*, vol. 24, n.º 3 (1934), pp. 516-518.
NUTTON, V., *Ancient Medicine*, 2.ª ed., Sciences of Antiquity, Londres, Routledge, 2013.
OBBINK, D. y R. B. RUTHERFORD (eds.), *Culture in Pieces: Essays on Ancient Texts in Honour of Peter Parsons*, Oxford, Oxford University, 2011.
OGDEN, D., *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*, Oxford, Oxford University, 2013.
—, *In Search of the Sorcerer's Apprentice: The Traditional Tales of Lucian's Lover of Lies*, Swansea, Classical of Wales, 2007.
O'GRADY, S., *And Man Created God: Kings, Cults, and Conquests at the Time of Jesus*, Londres, Atlantic, 2012.
ORLANDI, T., «A Catechesis against Apocryphal Texts by Shenute and the Gnostic Texts of Nag Hammadi», *Harvard Theological Review*, vol. 75, n.º 1 (1982), pp. 85-95.
ORLIN, E. M., «Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness», *American Journal of Philology*, vol. 129, n.º 2 (2008), pp. 231-253.
PAGELS, E. H., «What Became of God the Mother? Conflicting Images of God in Early Christianity», *Signs*, vol. 2, n.º 2 (1976), pp. 293-303.
—, *The Gnostic Gospels*, Londres, Phoenix, 2006. [Hay trad. cast.: *Los evangelios gnósticos*, trad. de J. Beltrán, Barcelona, Crítica, 1982].
PAPADOPOULOS, J. K. y D. RUSCILLO, «A *Ketos* in Early Athens: An Archaeology of Whales and Sea Monsters in the Greek World», *American Journal of Archaeology*, vol. 106, n.º 2 (2002), pp. 187-227.
PARKIN, T. G., *Old Age in the Roman World: A Cultural and Social History*, Baltimore (Maryland) y Londres, Johns Hopkins University, 2002.
PAXTON, J. y W. PALEY, *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity: Collected from the Appearances of Nature*, Boston (Massachusetts), Richardson, 1831.

PEARSON, B. A., «Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt», *Studies in Antiquity and Christianity*, Nueva York, T. & T. Clark International, 2004.
PEPPARD, M., *The World's Oldest Church: Bible, Art, and Ritual at Dura-Europos, Syria*, New Haven (Connecticut), Yale University, 2016.
PETERSEN, A. K., «Imperial Politics in Paul: Scholarly Phantom or Actual Textual Phenomenon?», en M. Labahn y O. Lehtipuu, eds., *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Power Empire*, Ámsterdam, Amsterdam University, 2015, pp. 101-128.
PETRIDOU, G., *Divine Epiphany in Greek Literature and Culture*, Oxford, Oxford University, 2015.
PHARR, C., «The Interdiction of Magic in Roman Law», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 63 (1932), pp. 269-295.
PIOVANELLI, P., «Exploring the Ethiopic *Book of the Cock*, an Apocryphal Passion Gospel from Late Antiquity», *Harvard Theological Review*, vol. 96 (2003), pp. 427-454.
—, «The Reception of Early Christian Texts and Traditions in Late Antiquity Apocryphal Literature», en L. DiTommaso y L. Turcescu, *Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity*, Leiden, Brill, 2008.
POLLARD, E. A., «Indian Spices and Roman "Magic" in Imperial and Late Antique Indomediterranean», *Journal of World History*, vol. 24, n.º 1 (2013), pp. 1-23.
POUNDS, N. J. G., «The Urbanization of the Classical World», *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 59, n.º 1 (1969), pp. 135-157.
PRICE, S. R. F., «Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult», *JHS*, vol. 104 (1984), pp. 79-95.
—, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University, 1990.
—, *Religions of the Ancient Greeks*, Key Themes in Ancient History, Cambridge, Cambridge University, 1999.
—, «Religious Mobility in the Roman Empire», *Journal of Roman Studies*, vol. 102 (2012), pp. 1-19.
PRUDLO, D. S., *A Companion to Heresy Inquisitions, Brill's Companions to the Christian Tradition*, vol. 85, Boston, Brill, 2019.
QUICKEL, A. T. y G. WILLIAMS, «In Search of Sibākh: Digging Up Egypt from Antiquity to the Present Day», *Journal of Islamic Archaeology*, vol. 3, n.º 1 (2016), pp. 89-108.
QUISPEL, G., «The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic», *Vigiliae Christianae*, vol. 50, n.º 4 (1996), pp. 327-352.
RADDE-GALLWITZ, A. y E. MUEHLBERGER, *The Cambridge Edition of Early Christian Writings*, Cambridge, Cambridge University, 2017.
RAHMOUNI, A., *Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts*, Leiden, Brill, 2008.

RAHNER, K., *Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi*, Londres, Burns and Oates, 1975.
RAPP, C., *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*, The Transformation of the Classical Heritage, n.º 37, Berkeley (California), University of California, 2013.
RAWSON, E., «The Life and Death of Asclepiades of Bithynia», *Classical Quarterly*, vol. 32, n.º 2 (1982), pp. 358-370.
RAYNOR, D. H., «Moeragenes and Philostratus: Two Views of Apollonius of Tyana», *Classical Quarterly*, vol. 34, n.º 1 (1984), pp. 222-226.
REA, M. C., «Polytheism and Christian Belief», *Journal of Theological Studies*, nueva serie, vol. 57, n.º 1 (2006), pp. 133-148.
REBILLARD, É., *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*, 1.ª ed., Ithaca (Nueva York), Cornell University, 2012.
RIMELL, V., «The Best a Man Can Get: Grooming Scipio in Seneca *Epistle* 86», *Classical Philology*, vol. 108, n.º 1 (2013), pp. 1-20.
—, *The Closure of Space in Roman Poetics: Empire's Inward Turn*, Cambridge, Cambridge University, 2015.
RIVES, J. B., «Legal Strategy and Learned Display in Apuleius' *Apology*», en W. Riess, *Paideia at Play: Learning and Wit in Apuleius*, Groninga, Barkhuis, Groningen University Library, 2008.
ROBINSON, J., *The Nag Hammadi Library in English*, 3.ª ed., Leiden, E. J. Brill, 1988.
—, *The Nag Hammadi Story*, 2 vols., Leiden, Brill, 2014.
—, *The Nag Hammadi Story from the Discovery to the Publication*, Nag Hammadi and Manichaean Studies, n.º 86, Leiden y Boston, Brill, 2014.
ROHMANN, D., «Book Burning as Conflict Management in the Roman Empire (213 BCE-200 CE)», *Ancient Society*, vol. 43 (2013), pp. 115-149.
—, «Christianity, Book-Burning and Censorship in Late Antiquity: Studies in Text Transmission», *Arbeiten Zur Kirchengeschichte*, vol. 135, Berlín y Boston (Massachusetts), De Gruyter, 2016.
RUSSELL, B., *The Collected Papers of Bertrand Russell*, volume 29: *Détente or Destruction, 1955-57*, ed. de A. G. Bone, Londres, Routledge, 2012.
—, «Why I Am Not a Christian», en *Why I Am Not a Christian, and Other Essays on Religion and Related Subjects*, Nueva York, Simon & Schuster, 1953. [Hay trad. cast.: *Por qué no soy cristiano*, trad. de J. Martínez, Barcelona, Edhasa, 2005].
—, «Free Thought and Official Propaganda», en R. A. Rempel y B. Haslam, eds., *Uncertain Paths to Freedom: Russia and China, 1919-22*, Londres, Routledge, 2000.
—, *The Scientific Outlook*, Londres, Routledge, 2017. [Hay trad. cast.: *La perspectiva científica*, trad. de G. Sans Huelin, Barcelona, Ariel, 1989].

SABIN, P., H. VAN WEES y M. WHITBY, *The Cambridge History of Greek and Roman Warfare*, volume 2: *Rome from the Late Republic to the Late Empire*, Cambridge, Cambridge University, 2007.

SALZMAN, M. R., «The Evidence for the Conversion of the Roman Empire to Christianity in Book 16 of the *Theodosian Code*», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, vol. 42, n.º 3 (1993), pp. 362-378.

SAYCE, A. H., «Polytheism in Primitive Israel», *Jewish Quarterly Review*, vol. 2, n.º 1 (1889), pp. 25-36.

SCHÄFER, P., *Jesus in the Talmud*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 2007.

SCHÄFERDIEK, K., «Germanic and Celtic Christianities», en A. Casiday y F. Norris (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge, Cambridge University, 2007, pp. 52-69.

SCHNEEMELCHER, W., *New Testament Apocrypha*, *volume 1: Gospel and Related Writings*, trad. al inglés, 2.ª ed., Cambridge, James Clarke, 1991.

—, *New Testament Apocrypha;* vol. 2: *Writings Related to the Apostles, Apocalypses and Related Subjects*, 2.ª ed., Cambridge, James Clarke, 1992.

SCHULTZ, C. E., «The Romans and Ritual Murder», *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 78, n.º 2 (2010), pp. 516-541.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, 2.ª ed., Londres, SCM, 1999.

SCOTT, D., «Christian Responses to Buddhism in Pre-Medieval Times», *Numen*, vol. 32, n.º 1 (1985), pp. 88-100.

SHAW, B. D., «Bandits in the Roman Empire», *Past & Present*, n.º 105, Past and Present Society, Oxford University (1984), pp. 3-52.

—, *Sacred Violence: African Christians and Sectarian Hatred in the Age of Augustine*, Cambridge, Cambridge University, 2011.

SHINER, W. T. y C. KENT, *Proclaiming the Gospel: First-Century Performance of Mark*, Harrisburg (Pennsylvania), Trinity International, 2003.

SHOEMAKER, S. J., «Between Scripture and Tradition: The Marian Apocrypha of Early Christianity», en L. DiTommaso y L. Turcescu *et al.*, *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity, Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser, 11-13 October 2006*, Leiden, Brill, 2008.

—, «The Virgin Mary's Hidden Past: From Ancient Marian Apocrypha to the Medieval Vitae Virginis», *Marian Studies*, volume 60: *Telling Mary's Story: The «Life of Mary» Through the Ages* (2009), pp. 1-30.

SIMON, M., «From Greek Haeresis to Christian Heresy», en W. Schoedel y R. L. Wilken, *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant* (*Théologie Historique*, n.º 53), París, Beauchesne, 1979.

SMITH, A., «The Pagan Neoplatonists' Response to Christianity», *Maynooth Review/Revieú Mhá Nuad*, vol. 14 (1989), pp. 25-41.
SMITH, G. y A. SAYCE, *The Chaldean Account of Genesis: Containing the Description of the Creation, the Fall of Man, the Deluge, the Tower of Babel, the Destruction of Sodom, the Times of the Patriarchs, and Nimrod*, Cambridge Library Collection–Archaeology, 1876.
SMITH, H., «The Laying-on of Hands», *American Journal of Theology*, vol. 17, n.º 1 (1913), pp. 47-62.
SMITH, H. y M. SMITH, «Heroes and Gods; Spiritual Biographies in Antiquity», en *Religious Perspectives*, vol. 13, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1965.
SMITH, J. Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Londres, School of Oriental and African Studies, University of London, 1990.
SMITH, M., «Prolegomena to a Discussion of Aretalogies, Divine Men, the Gospels and Jesus», *Journal of Biblical Literature*, vol. 90, n.º 2 (1971), pp. 174-199.
—, *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark*, Londres, Gollancz, 1974.
—, *Jesus the Magician*, San Francisco (California), Harper & Row, 1981. [Hay trad. cast.: *Jesús el mago*, trad. de J. M. Apfelbäume, Barcelona, Martínez Roca, 1988].
SMITH, T. y D. Plantzos, *A Companion to Greek Art*, vol. 1, Malden (Massachusetts) y Oxford, Wiley-Blackwell, 2012.
SNYDER, G. F., *Ante Pacem: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine*, Macon (Georgia), Mercer University, 2003.
SNYDER, H. G., «Early Christianity», en B. S. Spaeth (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Mediterranean Religions*, Cambridge Companions to Religion, Cambridge, Cambridge University, 2013.
STARK, R., «Reconstructing the Rise of Christianity: The Role of Women», *Sociology of Religion*, vol. 56, n.º 3 (1995), pp. 229-244.
—, *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*, Princeton (New Jersey), Princeton University, 1996. [Hay trad. cast.: *La expansión del cristianismo: Un estudio sociológico*, trad. de Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2009].
STEIN, R. H., «The Ending of Mark», *Bulletin for Biblical Research*, vol. 18, n.º 1 (2008), University Park (Pennsylvania), Penn State University, pp. 79-98.
STEWART, R., «Domitian and Roman Religion: Juvenal, Satires Two and Four», *Transactions of the American Philological Association*, vol. 124 (1994), pp. 309-332.
STICHELE, C. V. y T. PENNER, *Contextualizing Gender in Early Christian Discourse: Thinking Beyond Thecla*, Londres, Bloomsbury T. & T. Clark, 2009.

STRYCKER, É. DE y H. QUECKE, *La forme la plus ancienne du protévangile de Jacques*, Subsidia Hagiographica, n.º 33, Bruselas, Société des Bollandistes, 1961.
SWANCUTT, D. M., «Still Before Sexuality: "Greek" Androgyny, the Roman Imperial Politics of Masculinity and the Roman Invention of the Tribas», en C. V. Stichele y T. Penner (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourse*, Biblical Interpretation Ser., vol. 84, Leiden, Brill, 2007.
SWERDLOW, N. M., «Review Article: On the Cosmical Mysteries of Mithras», *Classical Philology*, vol. 86, n.º 1 (1991), pp. 48-63.
SYME, R., *The Roman Revolution*, Oxford, Oxford University, 1960. [Hay trad. cast.: *La revolución romana*, trad. de Antonio Blanco Freijeiro, Barcelona, Crítica, 2010].
THESIGER, W., *Across the Empty Quarter*, Londres, Penguin Great Journeys, 2007.
THORLEY, J., «Junia, a Woman Apostle», *Novum Testamentum*, vol. 38, n.º 1 (1996), pp. 18-29.
TIEDE, D. L., «Religious Propaganda and Gospel Literature of the Early Christian Mission», en H. Temporini y W. Haase (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt (ANRW)*, II25/2, Berlín, Walter de Gruyter, 1984, pp. 1.705-1.729.
TILG, S., *Chariton of Aphrodisias and the Invention of the Greek Love Novel*, Oxford, Oxford University, 2010.
TILLOTSON, J., *The Works of Dr. John Tillotson, with the Life of the Author*, Londres, J. F. Dove, 1820.
TORREY, C. C., «A New Era in the History of the "Apocrypha"», *Monist*, vol. 25, n.º 2 (1915), pp. 286-294.
TREVOR-ROPER, H., *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Harmondsworth, Penguin, 1969.
TUCKETT, C. M., *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*, Oxford Handbooks, Oxford y Nueva York, Oxford University, 2015.
TURKELTAUB, D., «Perceiving Iliadic Gods», *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 103 (2007), pp. 51-81.
ULRICH, E., «The Notion and Definition of Canon», en L. M. McDonald y J. A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody (Massachusetts), Hendrickson, 2002.
UNGER, D., *Irenaeus: Against the Heresies*, rev. de J. Dillon, Nueva York, Paulist, 1992. [Hay trad. cast.: *Contra las herejias (Adversus haereses)*, lib. II, Sevilla, Apostolado Mariano, 1999].
VAN DER TOORN, K., B. BECKING y P. W. VAN DER HORST, *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden y Boston, Brill, 1998.
VAN KOOTEN, G., «John's Counter-Symposium: "The Continuation of Dialogue" in Christianity — A Contrapuntal Reading of John's Gospel and Plato's Symposium»,

en G. van Kooten y J. van Ruiten (eds.), *Intolerance, Polemics, and Debate in Antiquity*, Leiden, Brill, 2019.

VAN LOMMEL, K., «The Recognition of Roman Soldiers' Mental Impairment», *Acta Classica*, vol. 56 (2013), pp. 155-184.

VAN UYTFANGHE, M., «La vie d'Apollonius de Tyane et le discours hagiographique», en *Theios Sophistès*, Leiden, Brill, 2009.

VERMES, G., *Jesus the Jew: A Historian's Reading of the Gospels*, Londres, Collins, 1973. [Hay trad. cast.: *Jesús el judío: Los Evangelios leídos por un historiador*, trad. de J. M. Álvarez Flórez, Barcelona, Muchnik, 1977].

VOSE, R. J. E., *The Index of Prohibited Books: Four Centuries of Struggle over Word and Image for the Greater Glory of God*, Londres, Reaktion Books, 2022.

WAGEMAKERS, B., «Incest, Infanticide, and Cannibalism: Anti-Christian Imputations in the Roman Empire», *Greece & Rome*, vol. 57, n.º 2 (2010), pp. 337-354.

WALDNER, K., «Hippolytus and Virbius: Narratives of Coming Back to Life and Religious Discourses in Greco-Roman Literature», en F. S. Tappenden y C. Daniel-Hughes, con la ayuda de B. N. Rice, *Coming Back to Life: The Permeability of Past and Present, Mortality and Immortality, Death and Life in the Ancient Mediterranean*, 2.ª ed., Montreal, McGill University Library, 2017, pp. 345-374.

WALSH, P. G., «Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia», *Greece & Rome*, vol. 43, n.º 2 (1996), pp. 188-203.

WALZER, R., *Galen on Jews and Christians*, Oxford Classical & Philosophical Monographs, Londres, Oxford University, 1949.

WARD-PERKINS, B., *The Fall of Rome: And the End of Civilization*, Oxford, Oxford University, 2006. [Hay trad. cast.: *La caída de Roma y el fin de la civilización*, Madrid, Espasa, 2007].

WATSON, L., *A Commentary on Horace's «Epodes»*, Oxford, Oxford University, 2003.

WEISS, P., «The Vision of Constantine», *Journal of Roman Archaeology*, vol. 16 (2003), pp. 237-259.

WERNER, M., «The *Madonna and Child* Miniature in the Book of Kells: Part I», *Art Bulletin*, vol. 54, n.º 1 (1972), pp. 1-23.

WHATHAM, A. E., «The Polytheism of Gen., Chap. 1», *Biblical World*, vol. 37, n.º 1 (1911), pp. 40-47.

WHITMARSH, T., *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*, Londres, Faber & Faber, 2015.

WILLIAMS, C., *Roman Homosexuality*, Oxford, Oxford University, 2010.

WILLIAMS, M., *Deforesting the Earth from Prehistory to Global Crisis: An Abridgment*, Chicago, University of Chicago, 2006.

WILLIAMS, R., *Arius: Heresy and Tradition*, Londres, SCM, 2001. [Hay trad. cast.: *Arrio: Herejía y tradición*, trad. de F. J. Molina de la Torre, Salamanca, Sígueme,

2010].
WILLS, G., «Augustine's Pears and the Nature of Sin», *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, vol. 10, n.º 1 (2002), pp. 57-66.
WINDON, B., «The Seduction of Weak Men: Tertullian's Rhetorical Construction of Gender and Ancient Christian Heresy», en T. Penner y C. Vander. Stichele, eds., *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, Biblical Interpretation Ser., vol. 84, Leiden, Brill, 2007.
WINKLER, J., «Lollianos and the Desperadoes», *Journal of Hellenic Studies*, vol. 100 (1980), pp. 155-181.
WISEMAN, T. P., «Maecenas and the Stage», *Papers of the British School at Rome*, vol. 84 (2016), pp. 131-155.
WOOLF, G., «Isis and the Evolution of Religions», en L. Bricault y M. J. Versluys (eds.), *Power, Politics and the Cults of Isis: Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13-15, 2011*, Leiden, Brill, 2014.
YAMAUCHI, E. M., «The Nag Hammadi Library», *Journal of Library History (1974-87)*, University of Texas, vol. 22, n.º 4 (1987), pp. 425-441.
YOUNG, F. A., *A History of Exorcism in Catholic Christianity*, Palgrave Historical Studies in Witchcraft and Magic, Cham, Palgrave Macmillan, 2016.

IMÁGENES



1. Asclepio, escultura romana del siglo II d. C., copia de un original griego del siglo v a. C.



2. filósofo errante, figura que probablemente represente a Apolonio de Tiana, finales del siglo II d. C.

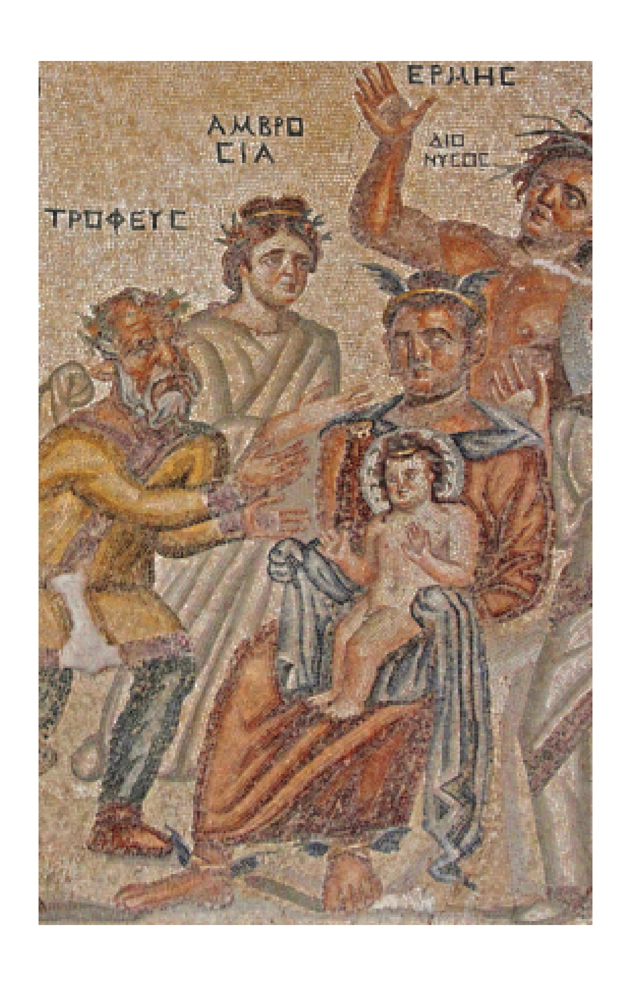


3. detalle de la imagen de Cristo perteneciente a un sarcófago romano, *c.* 300 d. C.

Como no dudaban en señalar los escritores clásicos más cínicos, el mundo antiguo ofrecía el ejemplo de numerosos sanadores de pelo largo que afirmaban ser capaces de obrar milagros.



4. Dioniso nace del muslo de Zeus, sarcófago romano, *c*. 190 d. C.



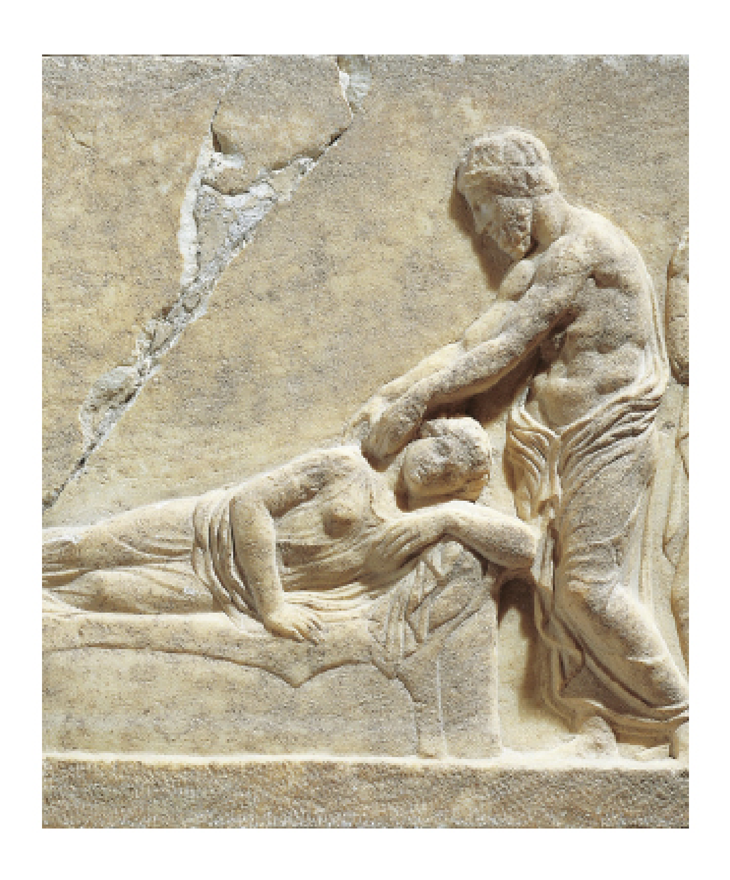
5. primer baño de Dioniso, mosaico del siglo IV d. C., Pafos, Chipre.

La idea de que un dios pudiera nacer de una mortal —como los primeros escritores cristianos estaban dispuestos a admitir— no era nueva. «Cuando nosotros decimos que el Verbo [*i. e.* Jesús] nació sin comercio carnal —escribía un autor cristiano—, nada nuevo presentamos si se atiende a lo que vosotros llamáis hijos de Zeus».



6. Relieve votivo en honor del héroe Amino, siglo IV a. C., Atenas.

Ninguna dolencia, incluidas las venas varicosas, era demasiado leve para no recurrir a los dioses con la esperanza de encontrar una cura. Una serie de inscripciones del siglo IV a. C. nos ofrecen una idea de la amplitud de los poderes de Asclepio; en ellas los suplicantes dan las gracias al dios no solo por curarles la ceguera o la cojera, sino también por quitarles los piojos y las lombrices, o eliminarles el pus.



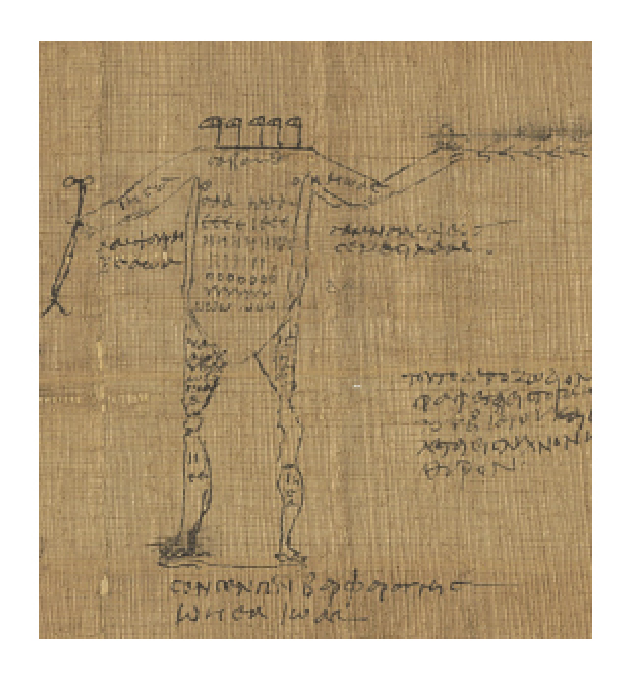
7. Relieve votivo en honor de Asclepio e Higiea, procedente del Asclepeion del Pireo, siglo IV a. C.

Asclepio no solo proporcionaba la curación, sino también consuelo. En un texto del siglo III a. C., un suplicante se deshace en elogios a Asclepio por las «enfermedades que eliminaste, Señor, imponiéndonos tus amables manos».



8. Placa romana que representa a una mujer dando a luz, siglo IV a. C.-siglo III d. C.

El parto resultaba muy peligroso para la madre y para su hijo, y los médicos no siempre mejoraban las cosas. Como señalaba un tratado antiguo de ginecología en tono desaprobatorio, algunos aconsejaban que para ayudar a la parturienta alguien «ponga las manos debajo de las axilas de la mujer, la levante y la sacuda enérgicamente».



9. Ilustración de un manual de magia del Egipto grecorromano, siglo IV d. C.

Los *Papiros mágicos griegos* son asombrosamente evocadores: algunos tienen manchas de cera, quizá de la que chorreara de las velas utilizadas en ceremonias antiguas; otros contienen dibujos llenos de fantasía. Este se encuentra al lado de un conjunto que aconseja lo siguiente: «Esta figura se graba en el jirón de la ropa de uno muerto violentamente y se echa en una lámpara pura».



10. Fresco en el que se representa una ceremonia religiosa, Boscotrecase, Italia, siglo I a. C.

Las ceremonias religiosas romanas se evocaban en complejos frescos, como la que se representa en este, procedente de Boscotrecase, cerca de Pompeya.



11. Gemas talladas en las que aparecen representados Serapis, Anubis y un anguípedo con cabeza de gallo, siglos II-III d. C.

Estos camafeos probablemente se llevaran engarzados en anillos o a modo de colgantes para que sirvieran de amuleto. Muchos de ellos muestran una curiosa fusión de ideas griegas, romanas y egipcias.



12. La resurrección de Lázaro, relicario de marfil, Italia, siglo IV d. C.



13. El milagro de los panes y los peces, catacumba de via Anapo, Roma, siglo III d. C.



14. El milagro de los panes y la transformación del agua en vino, panel de madera, basílica de Santa Sabina, Roma, siglo V d. C.

En las antiguas imágenes cristianas a menudo se representa a Jesús llevando una varita cuando realiza algún milagro.



15. La Anunciación, portal de la Marienkapelle, Wurzburgo, Alemania, siglo XV.

Las opiniones acerca del mecanismo de la concepción de María por obra del Espíritu Santo eran muy variadas: algunos pensaban que había tenido lugar a través de la oreja de María, idea vívidamente representada aquí. Si nos fijamos bien, se puede ver el feto de Jesús en medio de la trompa que sale de la boca de Dios.



16. Altar de Nicolás de Verdún, Anunciación, *c.* siglo XII.

Otra interpretación, representada en estos paneles esmaltados del siglo XII, mostraba cómo el *logos* divino penetró en María a través de sus ojos.



17. Salomé, con las manos cortadas, extiende los brazos hacia el ángel, miniatura de un libro de horas, Francia, siglo XV.

Fueron muchos en el mundo antiguo los que se mostraron escépticos con la virginidad de María. En un texto del cristianismo primitivo, una mujer llamada Salomé afirma que «Por vida del Señor, mi Dios, que no creeré tal cosa si no me es dado introducir mi dedo y examinar su naturaleza». Y de inmediato se le queman las manos.



18. La huida a Egipto, Giotto, capilla de los Scrovegni, siglo XIV.

Algunos textos cristianos antiguos ampliaban el relato de la huida a Egipto. En uno de esos textos, José se queja de la comida del país y expresa sus dudas acerca de que pueda ser el padre de Jesús: «He llegado a pensar en mi corazón que tal vez mantuve relaciones contigo estando borracho».



19. Simón el Mago y el diablo, capitel de piedra, Francia, siglo XII.



20. la caída de Simón el Mago, Italia, siglo XIII.

El duelo que tuvo lugar entre el «hereje» Simón el Mago y San Pedro supuso la presencia de un perro parlante, la resurrección de una sardina y la cruel muerte de Simón el Mago,
y fue una rica fuente de inspiración para los artistas medievales.



21. Helio conduciendo su carro, Troya, siglo III a. C.



22. Cristo-Helio, siglo III d. C., necrópolis vaticana, Roma.



23. Apolo, mosaico romano, Túnez, siglo III d. C.



24. fresco de Jesucristo, Roma, siglo IV d. C.

Los emperadores divinizados, como Augusto, y los dioses, como el Sol Invicto, eran representados a menudo llevando una corona «radiada», de la que salían rayos. Tanta era la imaginería cristiana sorprendentemente relacionada con el sol —los cristianos adoraban a un «Dios de luz», al que se volvían mirando hacia Oriente, especialmente el domingo, el «día del Señor»— que uno de los primeros escritores cristianos se vio obligado a negar que su religión supusiera un culto al sol.



25. Detalle de escena de la Natividad perteneciente a unos evangelios armenios, siglo XV.

Las imágenes del buey y la mula de la Natividad no proceden de los Evangelios del Nuevo Testamento, sino de otro texto llamado *Evangelio de la infancia* o *Protoevangelio de Santiago*.



26. Jesús disputa con un maestro, ilustración de un evangelio, Suiza, *c.* 1340.

Los Evangelios primitivos presentan unas figuras de Jesús que se diferencian notablemente del Jesús amable, manso y dócil del que se habla hoy en las escuelas dominicales.



27. Cristo exorciza al poseso de Gerasa, siglo X.

El milagro en el que Jesús exorciza a un poseso y arroja a los demonios a una piara de cerdos provocó estupor a los escritores clásicos críticos con el cristianismo: ¿por qué tenían que sufrir los cerdos y los porqueros?



28. la última cena, leccionario siríaco, siglo XIII.



29. bautismo de Jesús, cronología de las naciones antiguas de Al-Biruni, siglo XIV.

Las representaciones de Cristo y del cristianismo cambiaban dependiendo del lugar en las que se hicieran y de quién las hiciera, como demuestran estas imágenes.



30. el infierno según un ejemplar francés de *La ciudad de Dios* de san Agustín, siglo XV.



31. Eneas en el infierno, siglo XV.

Cuando los cristianos como san Agustín se imaginaron los tormentos sufridos por los condenados, siguieron una larga tradición. Como escribió Virgilio en el siglo I a. C., «Por eso las someten [a las almas] a castigos con que pagan las penas de las culpas pasadas».

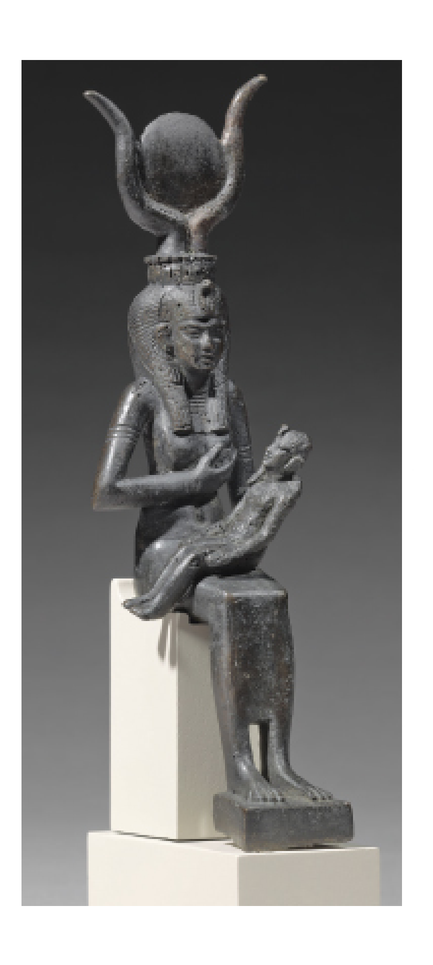


32. páginas de los Evangelios de Nag Hammadi, Egipto, siglo IV d. C.



33. *La creación de Eva*, Miguel Ángel, capilla Sixtina, comienzos del siglo XVI.

Los Evangelios de Nag Hammadi permitían vislumbrar ciertas modalidades de cristianismo en las que Eva era mucho menos sumisa que la de las versiones más conocidas.



34. Isis con Horus niño, siglos VII-IV a. C.



35. Isis y Horus, época grecorromana, siglo III d. C.



36. la Virgen con el Niño, *Libro de Kells*, comienzos del siglo ix.

La diosa Isis era representada habitualmente amamantando a su hijo, Horus. Se cree que las imágenes de María cuidando al Niño Jesús, como la que vemos aquí, perteneciente al *Libro de Kells*, recibieron la influencia de esas imágenes de Isis.



37. Constantino ordena la quema de libros arrianos, manuscrito del siglo IX d. C.

En una carta marcada por el tono intemperante que le era propio, el emperador Constantino ordenaba que «si se halla a alguien culpable de ocultar tales libros [de Arrio] y de no declararlos para ser dados inmediatamente a las llamas, sufrirá la pena de muerte y la decapitación».



38. Mosaico, San Apolinar el Nuevo, modificado en el siglo VI.

A veces, los libros de los herejes eran destruidos y sus imágenes borradas o desfiguradas. En este mosaico siguen viéndose las manos de algunos de ellos.



39. Miniatura de los tres Reyes Magos adorando la piedra ardiente, Marco Polo, Francia, siglo XV.

Marco Polo recoge una historia persa que contaba que los tres Reyes Magos, tras visitar a Jesús y entregarle sus regalos, recibieron de él una piedra. Como no resultó de su agrado, la arrojaron a un pozo, tras lo cual un fuego ardiente bajó del cielo y penetró en el pozo. Los magos recogieron un poco de aquel fuego, se lo llevaron a sus respectivos países y en adelante lo adoraron.



40. La Natividad, discípulo de Fra Angelico, Italia, siglo XV.

Numerosas pinturas medievales contienen imágenes que tal vez hayan sufrido la influencia de los llamados textos «apócrifos». La imagen de Jesús nacido en una cueva —habitual en las representaciones artísticas— la encontramos en el *Evangelio de la infancia de Santiago*.

NOTAS

PRÓLOGO

[1]*Infancy Gospel of Thomas*, redacción griega A, 1, 1-2, 4, trad. al ingl. de Elliott.
[2]*Ibidem*, 3, 1-2.
[3]*Ibidem*, 4, 1.

INTRODUCCIÓN

[4]Epifanio (2008), lib. I, 27.2, 2. [Para la versión cast., véase Epifanio de Chipre, *Panarion. El botiquín contra las herejías*, Córdoba (Argentina), Universidad Nacional de Villa María, 2020].
[5]Para la alusión al canal o tubería, véanse los valentinianos, en *ibidem*, 31.7, 3.
[6]Schneemelcher (1991), p. 251.
[7]*Epistula Apostolorum*, texto etíope, 14, ed. de Wilson, rev. de Schneemelcher. La trad. al ingl. de Francis Watson es parecida: «When I took the form of the angel Gabriel, I appeared to Mary and I spoke with her. Her heart received me, she believed, sh[e moul]ded me, I entered into her, I became flesh» [«Cuando tomé la forma del ángel Gabriel, me aparecí a María y le hablé. Su corazón me recibió, y ella creyó y me amoldó, y entré en ella y me encarné»]. Véase Watson (2003), p. 179.
[8]Soportar con paciencia a los niños: Mateo 19, 14; para los hijos alunados… o idiotas: *Acts of Thomas*, 12, trad. al ingl. de Elliott.
[9]Epifanio (2008), lib. I, 24.3, 2. Epifanio no era un testigo imparcial, y de vez en cuando hay que tener cautela con lo que escribe; no obstante, a falta de las versiones de los propios herejes (que se han perdido casi en su totalidad), fuentes hostiles como la suya son prácticamente todo lo que los estudiosos tienen a su disposición. Una teoría muy verosímil sería la de que este Jesús es una mala interpretación de la concepción gnóstica de Jesús, tal como podemos ver en un texto gnóstico copto, el *Apocalipsis de Pedro*, que describía al Jesús real observando, «alegre y sonriente», cómo traspasaban con clavos las manos y los pies de su cuerpo carnal. Véase Pearson (2004), p. 23.

[10]James (1886), 20.1, trad. al ingl. de M. R. James. [Para la versión cast., véase *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 2005].
[11]Orígenes, 1953, I.50. [Para la versión cast., véase *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967].
[12]*Ibidem*, VII.9.
[13]Carr (2018), pp. 5-20. [Para la versión cast., véase *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 2010].
[14]Codex Theodosianus, 16.4.1, trad. al ingl. de Pharr.
[15]*Ibidem*, 16.5.20.
[16]Juliano, Epistle 41, trad. al ingl. de W. C. Wright. [Para la versión cast., véase *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, Madrid, BCG, 1982, cartas 114 y 436].
[17]De Ste. Croix (2006), pp. 201-202.
[18]Liddell y Scott (1996).
[19]«[…] quos partim digessit ecclesia tamquam stercora». Pasaje analizado en Shaw (2011), p. 339.
[20]Locke (2003), p. 390. [Para la versión cast., véase *Ensayo y carta sobre la tolerancia*, Madrid, Alianza, 1999].
[21]Carlyle (1838), p. 159.
[22]Debo esta observación a Mary Beard en Beard (2023), p. 8.
[23]Bagehot (1881), p. 4.
[24]James (1902).
[25]Véase, por ejemplo, *Greek Magical Papyri*, XIII, pp. 285-295. La anécdota de la imagen de Adonis es dudosa (aparece en una obra tan poco fiable como la *Historia Augusta*), pero lo que a todas luces es verdad es que la gente siguió venerando a algunas divinidades antiguas aparte del Dios cristiano y, además, durante mucho tiempo.
[26]Salomón, oda 19. [Para la versión cast., véase *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. III, Madrid, Cristiandad, 1982].

1. EL ANTICRISTO

[27]Filóstrato (1970), I.4. [Para la versión cast.: *Vida de Apolonio de Tiana*, Madrid, BCG, 1995].
[28]*Ibidem*, I.5.
[29]*Ibidem*, IV.45.1.
[30]*Ibidem*.
[31]*Ibidem*, VIII.8. Las palabras de Apolonio eran una cita, pero lo que quería decir con ellas era precisamente eso.
[32]Eunapio, citado en Jones (1980), p. 193. [Para la versión cast., véase *Vidas de filósofos y sofistas*, Madrid, Aguilar, 1966].

[33]Este cálculo de su popularidad es el que hace V. Nutton (2013), p. 289; el miembro de la familia imperial que le rendía culto era Julia Domna.
[34]Véase Dzielska (1986), p. 157, y también Mead (1901), p. 5, que comenta que «la mayoría ha sido adoctrinada para ver en nuestro filósofo no solo un charlatán, sino incluso un anticristo». Emprender un debate sobre Apolonio de la forma en que lo he hecho yo aquí tiene una larga historia. Se hizo por primera vez en el siglo III d. C., y es probable que la mayoría de los autores que escriben sobre Apolonio en la actualidad incluyan esa comparación. Véase, por ejemplo, el excelente estudio de Ehrman (2011).
[35]Milton, «On the Morning of Christ's Nativity» (1645).
[36]Gibbon (1909), cap. XV, p. 330. [*Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Madrid, Turner, 2011].
[37]Gombrich (2005), p. 94. [*Breve historia del mundo*, Barcelona, Península, 2005].
[38]Sobre la serpiente, véase Plutarco (1914), 2.6. [Porfirio, *Vida de Pitágoras. Argonáuticas órficas. Himnos órficos*, Madrid, BCG, 1987, y Plutarco, *Vidas paralelas*, vol. VI, Madrid, BCG, 2007].
[39]Citado en Porfirio, Against the Christians (2005), fr. 176. [Para la versión cast., véase E. A. Ramos Jurado, J. Ritoré Ponce, A. Carmona Vázquez, I. Rodríguez Moreno, F. J. Ortolá Salas y J. M. Zamora Calvo, *Contra los cristianos. Recopilación de fragmentos, traducción y notas*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006].
[40]Lewis (1970), aunque estas alternativas fueron planteadas también por otros con anterioridad.
[41]Citado en Macario, *Apokritikos*, 3.15, en Berchman (2005), fr. 181.
[42]*Ibidem*.
[43]Plinio el Viejo (1938-1963), XVIII.2.
[44]Orígenes (1953), II.58.
[45]Porfirio, en Jerónimo, *Tractatus de Psalmo*, 81, en Gaisser (2008), p. 24.
[46]Eusebio (2006), 2.1.
[47]*Ibidem*, 2.2.
[48]Orígenes (1953), VII.9.
[49]*Ibidem*.
[50]*Ibidem*.
[51]Mateo 24, 24, KJV.
[52]Orígenes (1953), VII.11.
[53]Porfirio, según el resumen de Agustín, carta 102.8, fr. 112, en Berchman (2005), fr. 112.
[54]Porfirio, citado en Jerónimo, carta 133, en Berchman (2005), fr. 106.
[55]Porfirio, en Macario, *Apokritikos*, 4.3, en Berchman (2005), fr. 197.
[56]Justino Mártir (1867), p. 21. [Para la versión cast. véase D. Ruiz Bueno (ed.), *Padres Apostólicos y apologistas griegos (s. II)*, Madrid, BAC, 2002].
[57]Agustín (1998), VI.9. [Para la versión cast., véase *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1958].

[58]Hipólito (1868), VI.3. [Para la versión cast., véase *Los gnósticos. II*, Madrid, BCG, 1983].
[59]Luciano, *Alexander the False Prophet*, 8, trad. al ingl. de A. M. Harmon. [Para la versión cast., véase *Obras*, vol. II, Madrid, BCG, 1988].
[60]Luciano, *Alexander the False Prophet*, 3, trad. al ingl. de A. M. Harmon.
[61]*Ibidem*.
[62]Luciano, *Alexander the False Prophet*, 9, trad. al ingl. de A. M. Harmon.
[63]Dzielska (1986), p. 32; Bowersock (1970), p. 10; Jones (2005), p. 8.
[64]Filóstrato (1970), I.4.
[65]Lucas 1, 30-32, ESV.
[66]Mateo 2, 2, KJV; Filóstrato (1970), IV.45.1.
[67]Filóstrato (1970), VII.41.
[68]Mateo 4, 20, ESV.
[69]Lucas 7, 12, ESV.
[70]Lucas 7, 13, ESV.
[71]Lucas 7, 14, ESV.
[72]Filóstrato (1970), VII.41.
[73]Lucas 22, 70, ESV.
[74]Mateo 27, 24, ESV.
[75]Filóstrato (1912), VIII.9.
[76]Juan 20, 27, ESV.
[77]Filóstrato (1912), VIII.12.
[78]Kanavou (2018), V.32.
[79]Dzielska (1986), p. 91. Para la opinión que tenía Filóstrato sobre Merágenes, véase Raynor (1984). Para un resumen sencillo de este debate en torno a la forma en que se veía a Apolonio, véase Rives (2008), pp. 33 y ss.; para las fechas, véase Hagg (2012), p. 324.
[80]Kanavou (2018), V.32.

2. DEVOLVER LA VISTA A LOS CIEGOS Y CURAR A LOS COJOS

[81]Pablo de Egina, *De re medica*, 6.45, citado en el libro, magnífico como siempre, de Nutton (2013), pp. 302-303, al que tanto debe este capítulo.
[82]Frier (2000), p. 788 (aunque advierte de la enorme cautela que hay que tener al hacer suposiciones a partir de los escasos datos disponibles).
[83]Nutton (2013), pp. 21-22.
[84]Plinio, *Natural History*, 30.8 (22), 69, en Edelstein y Edelstein (1975), T.369.
[85]Sorano (1991), IV.II.9, bajo el espeluznante epígrafe «Sobre la extracción con ganchos y la embriotomía».
[86]Orígenes (1953), I.68.

[87]Homero (1987), 1.49 y ss. Las pestes, que son fenómenos dramáticos, repentinos y afectan a todo el mundo, constituyen una honrosa excepción a la falta de literatura médica y caracterizan la historia de la época, pues aparecen en los escritos de Tucídides, Galeno y otros autores, con mucho detalle y vivacidad, y con un uso frecuente de la palabra «costra».
[88]El cálculo aparece citado en Rohmann (2016), p. 8.
[89]Nutton (2013), p. 391, n. 21.
[90]Von Harnack (1892), p. 96.
[91]Herodas, *Mimiambi*, IV, 16-19, Edelstein y Edelstein (1975), T.482. [*Mimiambos*, Madrid, BCG, 1981].
[92]*Inscriptiones graecae*, IV2, 1, n.º 121-122.9, 35 y 37, en Edelstein y Edelstein (1975), T.423.
[93]Suetonio menciona esta noticia (*Vespasian*, 4) y el historiador Tácito, que escribió alrededor de la misma época, también la recogió. Véase Tácito, *Histories*, V.8.3: «La mayoría [de los judíos] estaba persuadida de que los antiguos escritos de los sacerdotes decían que precisamente por este tiempo el Oriente se impondría y que hombres procedentes de Judea dominarían el mundo». Más tarde Hume analizaría este texto y comentaría la fiabilidad de Tácito. [Para la versión cast., véase *Historias*, libs. III-V, Madrid, BCG, 2013].
[94]Véase, por ejemplo, Tácito, *Histories*, V.13.1.
[95]Suetonio (1855), «Vespasian», 7. [*Vidas de los doce césares*, vol. II, Madrid, BCG, 1992].
[96]*Ibidem*.
[97]Marcos 8, 22-25, ESV.
[98]Justino, *Apologia*, 22.6, en Edelstein y Edelstein (1975), T.94. [Para la versión cast., véase *Padres apologistas griegos (s. II)*, Madrid, BAC, 1954].
[99]Hechos de los Apóstoles 14, 8-13, ESV.
[100]Sobre lo de hacer hablar a los mudos, véase *Inscriptiones graecae*, IV2, 1, n.º 121-122, en Edelstein y Edelstein (1975), T.423.5; sobre el episodio del cojo al que le robaron la muleta, véase *ibidem*, 16.
[101]Sobre las vestiduras blancas, véase *Inscriptiones graecae*, IV, 1, n.º 128, 20 y ss., I, I-II, 26, texto citado en Edelstein y Edelstein (1975), T.296; para lo de que está sentado en un trono en el cielo, véase Elio Arístides, discurso L, 56, en *ibidem*, T.302; para lo de «salvador», véase *Inscriptiones creticae*, I, XVII, n.º 24 [siglos II-I a. C.], en *ibidem*, T.441. [Para la versión cast., véase *Discursos*, vol. V, Madrid, BCG, 1999].
[102]*Inscriptiones graecae*, IV2, 1, n.º 121-122, en Edelstein y Edelstein (1975), T.423.23.
[103]Sobre la curación del absceso, véase *ibidem*, T.423.27; sobre la limpieza de los piojos, véase *ibidem*, T.423.28.
[104]Elio Arístides, discurso XLVII, 32, citado en *ibidem*, T.544.
[105]Heródoto (1996) IV.95. [Para la versión cast., véase *Historia*, Madrid, BCG, 1987].

[106]*Ibidem*, IV.95-96.
[107]Sobre los monos: Plinio el Viejo (1938-1963), VIII.54. [para la versión cast., véase *Historia natural: Libros VII-XI*, Madrid, BCG, 2003]. Sobre los grifos, véase *ibidem*, 7.2.6; sobre las costumbres de la península arábiga, véase *ibidem*, 6.32.
[108]Una vez más estamos en deuda con Nutton (2013), p. 5, por esta observación.
[109]Plinio el Viejo (1855) VII.52.
[110]Apuleyo (1909), 19. [Para la versión cast., véase *Apología. Flórida*, Madrid, BCG, 1980].
[111]Apuleyo (2017), 19, 4.
[112]*Ibidem*, 19, 5.
[113]*Ibidem*, 19, 6-7.
[114]*Ibidem*, 19, 8-9.
[115]Plinio el Viejo, *Natural History*, XXVI.8.
[116]Clemente de Roma, «First Epistle to the Corinthians», XXV-XXVI, ANF, vol. 1. [Para la versión cast., véase *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 1985].
[117]Orígenes (1953), II.16.
[118]*Ibidem*, II.55.
[119]Celso, *De medicina,* 2.6.18, trad. al ingl. de W. G. Spencer.
[120]Apuleyo (2004), II.28. [Para la versión cast., véase *El asno de oro*, Madrid, BCG, 1983].
[121]*Ibidem*.
[122]*Ibidem*, II.29.
[123]Orígenes (1953), II.55.
[124]Plutarco (1957), 973e-974a; según el estudio de Winkler (1980), pp. 174-175, y también el fascinante análisis de Bowersock (1997), p. 114, al que debemos tanto por esta observación. [Para la versión cast., véase Plutarco, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, Madrid, BCG, 2002].
[125]Citado en Macario, *Apokritikos*, 4.24, en Berchman (2005), fr. 210.
[126]*Ibidem*.
[127]Codex Theodosianus, 9.17.4.
[128]Tilg (2010), p. 61.
[129]Mateo 27, 62-64, ESV.
[130]Juan 20, 1-2.
[131]Caritón de Afrodisias, *Callirhoe*, 3.3, trad. al ingl. de G. P. Goold. [Para la versión cast., véase *Quéreas y Calírroe*, Madrid, BCG, 1979].
[132]Marcos 16, 2-5, ESV.
[133]Tilg (2010), pp. 59-65.
[134]Cicerón, *Letters to Atticus*, 5.XII.15, trad. al ingl. de D. R. Shackleton Bailey. [Para la versión cast., véase *Cartas a Ático*, vols. I y II, Madrid, BCG, 1996].
[135]Cicerón, *Letters to Atticus*, vol. 3, XII.36, trad. de E. O. Winstedt.

3. LAS FALSEDADES DE LOS MAGOS

[136]Plinio el Joven, *Letters*, III.5.10-13. Como si de un audiolibro de la Antigüedad se tratara, Plinio el Viejo podía mandar al esclavo que hiciera una pausa y volviera a leerle cualquier pasaje que se le hubiera pasado por alto. Eso sí, Plinio se irritaba mucho cuando otros interrumpían al lector, pues lo consideraba una pérdida de tiempo.
[137]Véase Favro (1992), p. 73; sobre la altura de los edificios y la oscuridad, véase Estrabón, *Geography*, V.3.7; sobre las peleas por las calles de Nerón (cómo no) disfrazado, véase Suetonio, *Nero*, 26.
[138]Shaw (1984), pp. 9-12.
[139]Sobre los ricos y los pobres, véase Juvenal, *Satires*, III.83-89; sobre las goteras de los arcos, véase Juvenal, *Satires*, III.11.
[140]En ciertas circunstancias. Tenemos pruebas de que también hubo una tendencia cada vez mayor a cenar fuera y a salir tarde. Para un análisis diferente de lo que significaban la oscuridad y la luz en Roma, véase Dossey (2018).
[141]Sobre las pálidas sombras, véase, por ejemplo, Propercio (1990), IV.7.1-2 [para la versión cast., véase *Elegías*, Madrid, BCG, 1989]. Y también Horacio (1926), II.2.209 [para la versión cast., véase *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, Madrid, BCG, 2008].
[142]Sobre los cabrahígos, véanse Watson (2003), p. 200, y Johnson (2012), pp. 5-44, con quien contraje una deuda al escribir todo este párrafo.
[143]Horacio (1926), I.8.16; véase asimismo el estudio de Johnson (2012), pp. 13-21. Para un debate sobre la ubicación, véase Wiseman (2016), pp. 131-155.
[144]Horacio (1926), I.8.
[145]Horacio (2004), 5.
[146]CIL VI 19747, citada en Johnson (2012).
[147]Plinio el Viejo (1885), XXVIII.20, trad. al ingl. de Bostock.
[148]*Codex Justinianus*, IX, 16, 7(8), acerca de la Ley Cornelia sobre los asesinos (6 de febrero de 374), citada en Pharr (1932), p. 288.
[149]Para algunos intentos de redefinir la magia defendiendo este argumento, véase Gordon (2017), pp. 122-123. Para la correlación entre las especias, India y la magia, véase Pollard (2013), pp. 1-23.
[150]Tabla VIII, 1a, en Johnson *et al.* (2012), p. 11.
[151]Plinio el Viejo (1855), XXVIII.4.19: «defigi quidem diris deprecationibus nemo non metuit».
[152]Plinio el Viejo (1855), XXXVII.14, trad. al ingl. de Bostock.
[153]Véase, por ejemplo, Tácito, *Histories*, V.13.1. [Para la versión cast., véase *Historias*, libs. III-V, Madrid, BCG, 2013].
[154]Paulo, citado en Smith (1981), p. 75.
[155]*Ibidem*. Véase asimismo Pharr (1932), p. 280.

[156]Hechos de los Apóstoles 19, 17-19, ESV.
[157]Entre ellos cabría destacar al grupo de los filóponos: la *Vida de Severo* explica el celo con que se entregaron a esa labor; véase un análisis de sus acciones y de la veracidad del relato en Rohmann (2016), cap. 3.
[158]Sobre la prohibición de la magia en su totalidad, véase Pharr (1932), pp. 269 y 294. Sobre los cambios introducidos por el cristianismo en materia de prohibición de libros, véase D. Rohmann (2016).
[159]Betz (1996), p. XLI.

4. SANGRE DE SERPIENTE Y OJO DE MONO

[160]Nock (1929), p. 219.
[161]*Greek Magical Papyri*, V.70-90 (triángulo), VII.300 (círculo), II.165-175 (cuerpo humano sin cabeza) y II.150-165 (escarabajo pelotero).
[162]Cantinela: *Greek Magical Papyri*, III.572-575.
[163]*Ibidem*, IV.2346-2350.
[164]*Ibidem*, I.222-231 (volverse invisible) y I.100-130 (ríos y mares se solidificarán).
[165]Nock (1929), p. 228.
[166]*Ibidem*, p. 219.
[167]*Greek Magical Papyri*, I.222-224.
[168]*Ibidem*, I.9-10.
[169]*Ibidem*, II.1-64.
[170]*Ibidem*, IV.915-920 (comino), III.390-395 (cardamomo), II.70-80 (artemisa y semillas de laurel), VII.995-1000 (higos), III.1-164 (tinta de cinabrio y gato ahogado en agua), IV.2000-2005 (sangre de serpiente y polvo de oro sublimado) y I.247-249 (peonía y ojo de mono).
[171]Para el estoraque, la salvia, el incienso y la mirra, véase *ibidem*, IV.2870-2880; para el asfódelo y el ajo silvestre, véase *Papyri demoticae magicae*, XIV.966-969; para la mirra, el ajo y la hiel de gacela, véase *Papyri demoticae magicae*, XIV.961-966.
[172]*Greek Magical Papyri*, I.247-262.
[173]*Ibidem*, IV.2875-2876.
[174]*Ibidem*, XCV.14-18 (epilepsia), XCIV.17-21 (posesión demoniaca) y VII.209-210 (hinchazón de los testículos); sobre cómo detener las hemorragias de la mujer, véase *Papyri demoticae magicae*, XIV.961-965; sobre la prueba del embarazo, véase *Papyri demoticae magicae*, XIV.956-960; para provocar una erección, véase *Papyri demoticae magicae*, LXI.58-62.
[175]*Greek Magical Papyri*, IV.467-468 (dominar la cólera), VII.149-154 (que en la casa no haya chinches) y VII.423-428 (ganar a los dados).

[176]*Ibidem*, I.247-262 (conseguir la invisibilidad), III.479-483 (saber las cosas de antemano), VII.505-528 (comunicarse con el demon propio), IV.86-87 (proteger de los demonios), IV.1227-1264 (expulsar a los demonios, entre otras cosas), VI.1-47 (comunicarse con un dios [Helios]) y XII.14-95 (hacer que un dios obedezca las órdenes de uno).
[177]Betz (1996), p. XVL.
[178]*Greek Magical Papyri*, XIa.1-40.
[179]*Ibidem*, IV.1227-1235.
[180]*Ibidem*, IV.3007-3086.
[181]Betz (1996), p. XVL.
[182]*Ibidem*, p. XLVII.
[183]*Ibidem*, p. XLVIII.
[184]Wallis Budge (1971), p. X. [Para la versión cast., véase *Magia egipcia*, Barcelona, Humanitas, 1996].
[185]*Ibidem*, pp. X-XI.
[186]*Ibidem*, p. XI.
[187]*Ibidem*, p. X.
[188]*Ibidem*.
[189]Betz (1996), p. XLIII.
[190]Orígenes (1953), I.68.
[191]Schäfer (2007), p. 55.
[192]Orígenes (1953), I.28.
[193]Citado en Drower (1962), p. 443.
[194]Justino, *Second Apology*, VI, ANF, vol. I. [Para la versión cast., véase *Padres Apostólicos y apologistas griegos (S. II)*, Madrid, BAC, 1954].
[195]Mead (2012), 1.25. [Para la versión cast., véase *La gnosis eterna II: Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos. Pístis Sophía/Fe Sabiduría*, Madrid, Trotta, 2007].
[196]Agustín (1998), X.9. [Para la versión cast., véase *La ciudad de Dios*, en *Obras de san Agustín*, t. XVI, Madrid, BAC, 1958].
[197]Agustín (1968), X.9.
[198]Agustín (1998), X.9.
[199]Orígenes (1953), II.49. [Para la versión cast., véase *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967].
[200]«Locos engatusados»: Eusebio (2006), 4; sobre la superficialidad de los cristianos, véase 4.1; sobre lo de engañados por unos pocos prodigios, véase 2.20.
[201]Smith (1981), p. VII. [Véase la versión cast.: *Jesús el mago*, Barcelona, Martínez Roca, 1988].
[202]*Ibidem*, p. 6.
[203]*Ibidem*, p. VII.
[204]*Ibidem*, p. 7.

[205]Lond, 122, citado en Nock (1929), p. 231, n. 5.
[206]*Greek Magical Papyri*, I.100-110.
[207]*Ibidem*, I.120-125.
[208]*Ibidem*, I.105-115.
[209]Luciano, *Philopseudes*, 12-13, trad. al ingl. de Harmon. [Para la versión cast., véase «El aficionado a la mentira», en *Obras*, vol. II, Madrid, BCG, 1988].
[210]Marcos 5, 9-13, ESV.
[211]Luciano, *Philopseudes*, 16, trad. al ingl. de Harmon, con el análisis de Smith (1981), pp. 56 y ss.
[212]Luciano, *Philopseudes*, 16, trad. al ingl. de Harmon.
[213]Luciano (1905), 16.
[214]Luciano (1925), 6. [Para la versión cast., véase «Menipo», en *Obras*, vol. II, Madrid, BCG, 1988].
[215]*Ibidem*, 7.
[216]*Ibidem*, 9.
[217]Véase, por ejemplo, Tillotson (1820), p. 443.
[218]Filóstrato, *Life of Apollonius of Tyana*, VIII.7, 10, trad. al ingl. de C. P. Jones.
[219]Jerónimo, *Tractatus de Psalmo*, 81, en Berchman (2005), fr. 93. [Para la versión cast., véase *Contra los cristianos: Recopilación de fragmentos, traducción y notas*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2006].
[220]O, en griego, *mágos* y *mágoi*.
[221]Mateo 2, 1, KJV.
[222]Varilla de ébano: *Greek Magical Papyri*, I.335-336; vara: *Greek Magical Papyri*, IV.2115-2116.
[223]Mathews (1999), p. 54.
[224]Mathews (1999), pp. 57 y ss. Véase asimismo Cartlidge y Elliott (2001), p. 60, que comenta, a propósito de las imágenes de Jesús haciendo milagros, que «en estas escenas lleva a menudo en la mano una varita, una *virga*. O sea, Jesús es también un *mágos*».

5. EL FRUTO DE LA LOCURA

[225]Véase Dunn (2007), pp. 467-484, para un esbozo del debate en la Antigüedad y para un repaso de los debates modernos sobre si aquello a lo que se hacía o no referencia era el himen de María. El debate es complejo, desde el punto de vista tanto teológico como biológico, ya que encajar las ideas modernas sobre fisiología con las antiguas rara vez sale bien.
[226]Lucas 2, 7.
[227]Mateo 1, 25, ESV.
[228]Shoemaker (2008), p. 499, señala que formaba «parte de manera regular del culto cristiano»; véase también Horn (2018) para su importancia en el Cáucaso.

[229]La cifra de ciento cuarenta manuscritos procede de Shoemaker (2008), p. 499; las lenguas citadas se basan en Elliott (2009), p. 48.
[230]Shoemaker (2008), p. 499.
[231]Sobre la ausencia del buey y la mula en la Biblia, véase Cartlidge y Elliott (2001), pp. 18-19; sobre Giotto y los mosaicos bizantinos, véase *idem*, pp. 23 y ss.
[232]Klauck, citado en Shoemaker (2008), p. 498. Véase asimismo Cameron (1994), p. 98, quien señala que «generaciones y generaciones de predicadores insistieron y se recrearon a menudo» en esos textos.
[233]*Protoevangelium of James*, 17, 3, trad. al ingl. de Elliott. [Para la versión cast., véase *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 2001].
[234]*Ibidem*, 19, 2-3.
[235]*Protoevangelium of James*, 18, 3, trad. al ingl. de Walker. La exclamación es una antigua fórmula de encantamiento de gran fuerza.
[236]*Protoevangelium of James*, 20, 1, trad. al ingl. de Elliott.
[237]*Protoevangelium of James*, 20, 1, trad. al ingl. de M. R. James.
[238]El pavimento cubierto con esteras, los bancos y la piedra los hemos tomado del poema de Philip Larkin «Church Going».
[239]Epifanio (2008), lib. I, 31.1, en referencia a los valentinianos; lib. I, 24.1, en referencia a los basilidianos.
[240]Epifanio, *Panarion*, lib. I.30, 2 y 30.3, 2.
[241]*Ibidem*, 44.2, 1.
[242]Tomado del *Evangelio latino de la infancia*, conservado en el manuscrito Arundel, ed. de Schneemelcher, p. 466. [Para la versión cast., véase «Liber de infantia Salvatoris», en *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 2001].
[243]Véase Ireneo (1992), III.19 para un planteamiento similar; la cita es de Epifanio, *Panarion*, lib. I, 27.2, 2.
[244]Epifanio (2008), lib. I, 27.2, 2.
[245]Basilio de Ancira, «The Synodal Letter of the Council of Ancyra», en Radde-Gallwitz y Muehlberger (2017), p. 148. [Para la versión cast., véase «Carta del Concilio de Ancira (358). Introducción y traducción por J. L. Narvaja S. I.», *Stromata*, n.º 65 (2009), pp. 337-357].
[246]Orígenes (1885), I.39.
[247]Orígenes (1953), I.28.
[248]Tertuliano (1869), 30.
[249]Schäfer (2007), p. 22.
[250]*Ibidem*. Véase asimismo Smith (1981), pp. 26-28, para un ulterior análisis del mismo argumento desde la perspectiva cristiana.
[251]Citado en Schäfer (2007), p. 24.
[252]Epifanio, citado en Smith (1981), pp. 60-61.
[253]Mateo 1, 25, ESV.
[254]Véase K. Rahner (1975), pp. 892-898, para un resumen de los hechos.
[255]Sobre las puertas cerradas, véase Agustín, sermón 247.2; sobre la barrera y los sellos, véase Ambrosio, epístola LXIII, 33. Esos eufemismos, unidos a cierta

vaguedad propia de la biología antigua, pueden dificultar saber con exactitud de qué se está hablando, y quienes sostienen que este debate no trata en realidad del himen de María, sino, más en general, de la forma de su vagina tras el parto. Pero, al margen de cuál fuera exactamente la parte del cuerpo en la que pensaban estos autores, sigue en pie un asunto: lo que se debate es la prueba carnal de la virginidad; o de la no virginidad.

[256]Aecio, *Libri medicinales*, 16.17, citado en Hopkins (2018), p. 70.

[257]Según san Efrén de Siria, *The Harp of the Spirit*, trad. al ingl. de S. Brock (1983), pp. 62 y ss.

[258]Detalle citado en Cartlidge y Elliott (2001), pp. 82-84.

[259]*Protoevangelium of James*, 13, 1, trad. al ingl. de Elliott.

[260]*Ibidem*, 13, 2-3.

[261]*Protoevangelium of James*, 13, 2-3, trad. al ingl. de M. R. James.

[262]Versión etiópica del *Liber requiei Mariae*, 5.4-6, trad. al inglés de Shoemaker, citada en Shoemaker (2009), pp. 7-8.

[263]*Ibidem*.

6. ¿QUÉ HARÍA JESÚS?

[264]*Infancy Gospel of Thomas*, versión griega A, 4.2, trad. al ingl. de Elliott.

[265]*Ibidem*, 5.1.

[266]*Infancy Gospel of Thomas*, versión griega A, 5.1, trad. al ingl. de James.

[267]*Infancy Gospel of Thomas*, versión griega A, 5.2-3, trad. al ingl. de Elliott.

[268]*Infancy Gospel of Thomas*, versión griega A, 14.2, trad. al ingl. de Elliott.

[269]*Ibidem*.

[270]*Ibidem*.

[271]*Ibidem*, 7.2.

[272]*Ibidem*, 14.3.

[273]Véase Elzey (invierno de 1975), p. 466.

[274]Sheldon (2016), p. 1108.

[275]*Ibidem*, pp. 1110-1111.

[276]*Ibidem*, p. 1101.

[277]Sobre la comparación con el camaleón, véase Mathews (1999), p. 115; sobre el dios griego, véase LJefferson (2014), pp. 100-101, que se muestra muy cauteloso con respecto a las semejanzas con Asclepio; véase Mathews (1999), pp. 69-72, que las ve más acusadas; véase asimismo F. Flannery (2017), pp. 409-410. Sobre los pechos de Jesús, véase Cartlidge y Elliott (2001), pp. 64-68, la observación que hacen ambos autores en el sentido de que todo ello se ve con mucha incomodidad, ya ha sido desechada y tachada de gnóstica. Sobre la anchura, véase Epifanio, *Panarion*, lib. I, 19.4, 1.

[278]*Acts of Thomas*, 12, trad. al ingl. de Elliott.

[279]Epifanio (2008), lib. I, 26.8, 1.
[280]*Acts of John*, 93, trad. al ingl. de Elliott.
[281]Clemente, *Stromata*, 6.72.1, citado y trad. al ingl. en Ashwin-Siejkowski (2010), p. 99. [Para la versión cast., véase Clemente de Alejandría, *Stromata VI-VIII*, Madrid, Ciudad Nueva, 2005].
[282]Véase Epifanio (2008), lib. I, 20.1, 1; Tertuliano, *Against All Heresies*, I.I. [Para la versión cast., véase *«Prescripciones» contra todas las herejías*, Madrid, Ciudad Nueva, 2001].
[283]Papías, citado en Eusebio (1989), III.39.4. [Para la versión cast., véase Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 1973].
[284]Metzger (2009), p. 262.
[285]Lucas 2, 33, KJV. Véase asimismo Globe (1980), pp. 52-72.
[286]Citado en Macario, *Apokritikos*, 2.12, en Berchman (2005), fr. 169.
[287]Lucas 24, 1; Mateo 28, 1-7; Marcos 16, 1; Juan 20, 1.
[288]Mateo 28, 2-3; Marcos 16, 5; Lucas 24, 4; Juan 20, 12.
[289]Ehrman y Pleše (2014), p. XII.
[290]Orígenes, *Homilies on Luke*, 1.2.
[291]Clemente, *Stromata*, VI.9, ed. de Schaff.
[292]Fragmento 3, citado en Quispel (1996), p. 346. Uno de los motivos de que en el mundo antiguo algunos consideraran el ayuno un acto sagrado era que enseguida cesaban esas excreciones «vergonzosas y repulsivas», asunto estudiado en Quispel (1996), p. 348.
[293]Chesterton (2007), p. 176. [Para la versión cast., véase *El hombre eterno*, Madrid, Cristiandad, 2002].
[294]Marcos 11, 14, ESV.
[295]Russell (2004), p. 19. [Para la versión cast., véase *Por qué no soy cristiano*, Barcelona, Edhasa, 2005].
[296]Mateo 10, 34-36, ESV.
[297]Lucas 6, 24-26, ESV.

7. SOBRE SARDINAS Y RESURRECCIONES

[298]Hechos de los Apóstoles, 8, 9-11, KJV.
[299]Sobre las «artimañas de Satanás», véase *Acts of Peter*, V, trad. al ingl. de M. R. James. [Para la versión cast., véase *Hechos apócrifos de los Apóstoles. I. Hechos de Andrés, Juan y Pedro*, Madrid, BAC, 2004].
[300]*Acts of Peter*, VIII, trad. al ingl. de M. R. James.
[301]*Ibidem*, IX.
[302]*Ibidem*, XII y IX, respectivamente.
[303]*Ibidem*, XII.
[304]*Ibidem*, XIII.

[305]*Ibidem*.
[306]Hone (2003), p. 10.
[307]*Ibidem*, p. 73.
[308]Hone, citado en Marsh (1998), pp. 29-31, a cuyo libro se debe este apartado.
[309]*Ibidem*, p. 30.
[310]Hone, citado en Marsh (1998), pp. 43-44.
[311]Este título corresponde a una reimpresión de la obra, con prólogo de Hancock (1863). Véase James (2004), pp. XIV-XX, que comenta el tufillo típicamente jamesiano de la obra.
[312]Citas recogidas en Marsh (1998): «malicioso y malévolo» (archidiácono Butler), p. 46; «más peligroso», etc., p. 44; las frases «desprecio sistemático», «profunda y desesperada maldad» y «carácter reconocidamente infiel» son citas recogidas por el propio Hone, véase Marsh (1998), p. 48.
[313]Archidiácono Butler, citado en Marsh (1998), p. 47.
[314]Hone (1820), pp. 58 y 82.
[315]*Ibidem*, p. XV.
[316]James (1924), p. XV.
[317]Hone (1820), p. XV.
[318]*Acts of John*, 60, trad. al ingl. de M. R. James.
[319]Mateo 19, 24, KJV.
[320]*Acts of Peter and Andrew*, 16, trad. al ingl. de M. R. James.
[321]*Ibidem*, 16-18.
[322]*Ibidem*.
[323]En el relato no se afirma que el hombre renuncie finalmente a su riqueza —entretanto se produce su bautismo—, pero eso es lo que a todas luces dan a entender los versículos 18-23.
[324]*Acts of Peter*, 28, trad. al ingl. de Elliott.
[325]*Ibidem*.
[326]Sobre lo de «bazofia», véase Fitzmyer (1980), p. 123, citado en Koester (1980), p. 106. Véase asimismo Metzger (2009), p. 77, que desdeña los textos de Nag Hammadi por considerarlos «tediosos y redundantes».
[327]«Disparate», véase Berchman (2005), p. 211; «¡Qué necedad la de estas palabras!», véase p. 206; «necedad y confusión», véase p. 197; «Nadie hay tan inculto ni tan estúpido», véase p. 212. «Vieja borrachuela», véase Orígenes, *Contra Celsum*, VI.37.
[328]Porfirio, en Macario, *Apokritikos*, 3.4, en Berchman (2005), fr. 177.
[329]*Ibidem*.
[330]*Ibidem*.
[331]Russell (2004).
[332]Orígenes (1953), VI.51.
[333]*Ibidem*, VI.54.
[334]*Ibidem*.

[335]*Ibidem*, VI.50.
[336]Marcos 9, 43; véase asimismo Marcos 9, 45 y Marcos 9, 47, en todos los casos KJV.
[337]Marcos 9, 48, KJV.
[338]Kyrtatas (2009), pp. 282-283.
[339]Se ofrece una lista en el magnífico artículo de Kyrtatas (2009), p. 288.
[340]*Apocalypse of Peter*, 23-25, trad. al ingl. de Elliott. [Para la versión cast., véase Quasten, *Patrología*, vol. I, Madrid, BAC, 1978].
[341]*Apocalypse of Paul*, 38 (para las fornicadoras) y 39 (para las vírgenes y los ungüentos), trad. al ingl. de M. R. James.
[342]Las palabras citadas corresponden al llamado «Decreto Gelasiano»; para un estudio de este último, véase el artículo, siempre vigoroso, como todas las obras de su autor, de Crawford Burkitt (1913), pp. 469-471. Para la versión latina, véase Von Dobschütz (1921).
[343]Kyrtatas (2009), p. 288.
[344]Según dicen Bremmer (2007), p. 314, y Kyrtatas (2009), *et passim*.
[345]Véase, por ejemplo, Kyrtatas (2009), p. 288: «De hecho es el *Apocalipsis de Pedro*, no el Nuevo Testamento, el que nos da a conocer el que ha venido a ser identificado como infierno cristiano».

8. FRUTO DE UN ESTERCOLERO

[346]Plinio el Viejo, *Natural History*, 36.105-108, trad. al ingl. de Eichholz.
[347]Sobre el sudor de los hombres vestidos con togas de lana, véase la imagen de un orador sudoroso que ofrece Quintiliano en *Institutio oratio*, XI.3; sobre las carretas y los capazos portados por los esclavos encima de la cabeza, véase Juvenal, *Satire*, III.250-259.
[348]Sobre el olor de los lagos al secarse con el calor, véase Estrabón, XVII.1.7; sobre los animales muertos, véase Marcial (1993), 6.93.
[349]Sobre las tinajas de los bataneros, véase Marcial (1993), 6.93.
[350]Sobre la canela y la lavanda, véase Marcial (1993), 6.55 y 3.55.
[351]Sobre la frescura del aire de Alejandría, véase Estrabón (2014), XVII.7, con alguna modificación para su modernización.
[352]Rouge (1966), VIII.
[353]Sobre los distintos medios de transporte, véase Casson (1954), pp. 101-102 y *passim*.
[354]Rouge (1966), VIII.
[355]Epifanio (2008), lib. I,26.3, 3-5.
[356]*Ibidem*, 26.1, 1-2. Epifanio habla de «la ciudad» para referirse al escenario de todo esto. Sobre la identificación de esa ciudad con Alejandría, véanse Williams (2008), p. XIII, y Benko (1967), p. 112. Aunque a los escritores antiguos les

gustaba presentar Alejandría como un pozo de iniquidad, parece cuando menos posible, si no probable, que Epifanio mezcle aquí informaciones (erróneas) sobre distintas sectas gnósticas.
[357]*Ibidem*, 26.17, 8.
[358]*Ibidem*, 26.17, 4.
[359]*Ibidem*, 26.3.3.
[360]*Ibidem*, 26 *et passim*.
[361]*Ibidem*, 26.17, 6.
[362]*Ibidem*, 26.4, 1.
[363]*Ibidem*, 26.4, 1-3.
[364]*Ibidem*, 26.4, 3.
[365]Epifanio (2008), lib. I,26.4, 3, en la cual, haciendo una pequeña corrección, se traduce «ágape» por «amor», facilitándoles así la comprensión del texto a los lectores no familiarizados con el término «ágape».
[366]*Ibidem*.
[367]Hechos de los Apóstoles 9, 1, KJV.
[368]Hechos de los Apóstoles 9, 3-4, KJV.
[369]El cálculo es de Ronald Hock, citado en Meeks (1983), p. 16, a cuyo excelente libro deben tanto este párrafo y el siguiente.
[370]Meeks (1983), p. 17.
[371]Según se señala en el fascinante artículo de Shaw (1984), pp. 3-52.
[372]Meeks (1983), p. 17.
[373]Justiniano (1995), 39.4.16.7. [Para la versión cast., véase *Digesto de Justiniano*, Pamplona, Aranzadi, 1968-1975].
[374]El rey en cuestión era Herodes Agripa; la cita está tomada del excelente artículo de Casson (1954), p. 102.
[375]Hardy, «The Roman Road».
[376]Estacio (2004), IV.3.40-44. [Para la versión cast., véase *Silvas*, Madrid, BCG, 2002].
[377]*Ibidem*, IV, dedicatoria.
[378]*Ibidem*, IV.3.36-39.
[379]Ward-Perkins (2006), p. 100, a cuyo espléndido y ameno libro debe mucho todo este párrafo.
[380]Plinio el Viejo (1855), XII.41. [Para la versión cast., véase *Historia natural: Libros XII-XVI*, Madrid, BCG, 2010].
[381]Ward-Perkins (2006), p. 95. Y, como señala Ward-Perkins, inmediatamente después de la caída de Roma, dicha contaminación bajó a niveles próximos a los de la época prehistórica.
[382]*Ibidem*, pp. 90-92.
[383]Procopio (2004), 30.2 y ss. [para la versión cast., véase Procopio de Cesarea, *Historia secreta*, Madrid, BCG, 2000]. Para el cálculo citado, véase Sabin *et al.* (2007), p. 9.

[384]Suetonio, *Galba*, 22. Este tipo de sistemas estaban reservados para los elementos más privilegiados del Imperio, pero se cree que incluso la gente corriente podía viajar muy lejos y a gran velocidad: si una persona era convocada a presentarse ante un tribunal, el derecho romano esperaba que el interesado así lo hiciera y que, en caso de necesidad, recorriera más de treinta kilómetros diarios para llegar a tiempo; si no lo hacía, el pleito podía volverse automáticamente contra él. Véase Ausonio, *Epistles*, XVI.11-15.
[385]Juvenal (1967), III.69-71. [Para la versión cast., véase Persio-Juvenal, *Sátiras*, Madrid, BCG, 1991].
[386]Varrón, citado en Aulo Gelio (1927), VI.16. [Para la versión cast., véase *Noches áticas*, 2 vols., León, Universidad de León, 2006].
[387]Ward-Perkins (2006), p. 89.
[388]Juvenal (1967), XV.109-113.
[389]Debemos esta observación a Hirschfeld (1990), p. 25.
[390]Este punto procede de una conversación con Tim Whitmarsh acerca de un libro, aún inédito, que está escribiendo precisamente sobre esta época.

9. ID POR TODO EL MUNDO

[391]Schoff (1912), 20, 55.
[392]Para todo lo referente a Cosmas Indicopleustes, véase Cosmas Indicopleustes (2010); sobre el unicornio, véase lib. XI.335; sobre el pimentero, véase lib. XI.336; sobre la carne de delfín, véase lib. XI.336.
[393]*Ibidem*, lib. XI.339.
[394]*Ibidem*, lib. III.178, aunque lo que Cosmas quería decir al hablar de Persia y lo que el lector moderno entiende por este mismo término probablemente sean cosas muy distintas.
[395]Mateo 24, 14, citado en *ibidem*.
[396]Cosmas Indicopleustes (2010), III.178.
[397]Marcos 16, 15, ESV.
[398]Véase, por ejemplo, Scott (2008), p. 63.
[399]Jenkins (2008), p. 63.
[400]Atiya (1968), p. 261. Este párrafo debe mucho al magnífico libro de Atiya *History of Eastern Christianity*.
[401]Tal es la conclusión a la que llega Atiya (1968), p. 240: «No es ninguna exageración afirmar que a comienzos de la Edad Media la Iglesia nestoriana era la que estaba más extendida en todo el mundo».
[402]El delicioso libro de Peter Frankopan *The Silk Roads* (2016) [hay trad. cast.: *El corazón del mundo: Una nueva historia universal*, Barcelona, Crítica, 2016] es un intento moderno de restablecer el equilibrio. Otros estudiosos serios —debemos reconocérselo— llevan décadas subrayando este mismo argumento. El

profesor F. Burkitt vino a decir más o menos lo mismo en 1899 en las conferencias que pronunció bajo el título «Beyond the Roman Empire».
[403]Atiya (1968), p. 13.
[404]Jenkins (2008), pp. 52-23.
[405]Véase Barrett (1991), pp. 11-12.
[406]Estrabón (2014), IV.5.1-4. [Para la versión cast., véase *Geografía*, libs. III-IV, Madrid, BCG, 1992].
[407]Véase Bawer (2001), pp. 685-692.
[408]Charles (1912), 8.1-2. [Para la versión cast., véase *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. IV: Ciclo de Henoc, Madrid, Cristiandad, 1984].
[409]O al menos, en cualquier caso, así era según Epifanio. Véase *Panarion*, lib. I, 37.1 y 37.6.5.
[410]*Ibidem*, 37.1 y 37.6, 8.
[411]*Ibidem*, 37.5, 8.
[412]*Ibidem*, 27.6, 9-10.
[413]*Ibidem*, 28.1, 1-2.
[414]Están atestiguados también en la obra de un antiguo escritor sirio y se mencionan en una ley posterior que los proscribía (Codex Theodosianus, XVI.5.65.2) y en otros lugares. A estos cristianos se los conocía también por otros muchos nombres, entre ellos el de «fibionitas». Sobre el amplio espectro de nombres de Epifanio, véase Benko (1967), pp. 103-119.
[415]Epifanio (2008), lib. I.26.4, 3.
[416]*Ibidem*, 26.9, 6-9.
[417]*Ibidem*, lib. II. 43.1, 4.
[418]Kraemer (1992) y Burrus (1991), pp. 229-248.
[419]Pueden oírse algunos ecos de todo ello en las cartas de Plinio el Joven a Trajano. Véase *Letters*, X.96.
[420]Epifanio (2008), lib. I.26.5, 4.
[421]Véase Metzger (1980), p. 27. Todo el capítulo, titulado «Nombres de lo Innominado en el Nuevo Testamento», es realmente fascinante.
[422]Efraím, *Madrash*, 1.18, citado en Bauer (1972), pp. 29-31.
[423]Juan 14, 26, según señala la obra, ya muy antigua, pero escrita con mucha elegancia, de F. Crawford Burkitt (1899), pp. 373-278.
[424]Citado en Moffett (1998), p. 53.
[425]Burkitt (1899), pp. 61-62.
[426]Afraates, citado en *ibidem*, pp. 38-39.
[427]*Evangelio de los hebreos*, citado en Orígenes, *On John*, 2.12, trad. al ingl. de Elliott. [Para la versión cast., véase *Los evangelios apócrifos*, Madrid, BAC, 2001].
[428]Salomón (1909), oda 19. Casi todo lo que tiene que ver con estas odas es objeto de debate, pero parece bastante verosímil que originalmente fueran compuestas en siriaco, es probable que en el siglo II. [Para la versión cast., véase *Apócrifos del Antiguo Testamento*, t. III, Madrid, Cristiandad, 1982].

[429]Sobre este himno, véase Moffett (1998), pp. 52-53; sobre la música, véase Dalrymple (1997), pp. 175-176.
[430]Atiya (1968), p. 55.
[431]Brakke (1994), p. 401.
[432]Véase *ibidem*, p. 407.
[433]*Acts of Thomas*, 1, trad. al ingl. de Elliott.
[434]Para la localización actual de este reino, véase Frykenberg (2008), pp. 94-95, a quien deben mucho este párrafo y los que vienen a continuación. La moderna traducción al inglés dice «carpintero», pero en realidad sería más exacto decir «constructor».
[435]*Acts of Thomas*, 2-3, trad. al ingl. de Elliott.
[436]*Ibidem*, 11.
[437]*Ibidem*, 12.
[438]*Ibidem*.
[439]Brown (1982), pp. 49-51, citado en Frykenberg (2008), p. 99, n. 10.
[440]Snyder (2003), pp. 60-61, que además plantea la posibilidad de que ciertos objetos puedan considerarse cruces (o al menos algunos han afirmado que lo son).

10. EN EL EDÉN

[441]Thesiger (2007), p. 60.
[442]*Ibidem*, p. 23.
[443]*Ibidem*.
[444]*Ibidem*.
[445]Citado en Drower (1962), pp. 441-442.
[446]Citado en *ibidem*, p. 443.
[447]Citado en *ibidem*, p. 442.
[448]Citado en *ibidem*, pp. 441-442.
[449]Russell (2015), p. XIX.
[450]Heródoto (1996), I.1. [Para la versión cast., véase *Historia*, libs. I-II, Madrid, BCG, 1992].
[451]Snyder (2013), p. 184.
[452]Sobre esta fecha, véase Piovanelli (2003).
[453]*Book of the Cock*, trad. al ingl. de M. R. James. Para un análisis de la historia y la transmisión de este texto, véase Piovanelli (2003).
[454]Sobre la historia del «descubrimiento» del *Libro del gallo* por Occidente, véase Piovanelli (2003), p. 428.
[455]Citado en Frykenberg (2008), p. 1021, n. 15, a quien tanto deben estos párrafos acerca de los cristianos de Santo Tomás.

[456]*Jesus Messiah Sutra*, 3, trad. al ingl. de Saeki, citado en el fascinante artículo de D. Scott (1985), p. 92.
[457]*Jesus Messiah Sutra*, 87, trad. al ingl. de Saeki, citado en Scott (1985), p. 93.
[458]Para un resumen sobre el Preste Juan y los antecedentes de su carta, véase Brewer (2015), pp. 1-12.
[459]Sobre su fecha, véase *ibidem*, p. 3.
[460]*Ibidem*, p. 68.
[461]*Ibidem*.
[462]*Ibidem*, p. 72.
[463]*Ibidem*, pp. 71-76.
[464]*Ibidem*, p. 82 si se admite la tesis de Brewer, según la cual «sagitarios» querría decir «centauros».
[465]Lobo, *Viaje a Abisinia*, citado en el fascinante libro de Jenkins (2008), p. 147, al que tanto deben esta y las siguientes observaciones.
[466]Según Korschorke, Ludwig y Delgado (eds.) (2007), p. 28.
[467]Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, trad. al ingl. de R. E. Latham.
[468]Esta observación se la debo a Lieu (1980), p. 71.
[469]Marco Polo (1982), trad. al ingl. de Latham.
[470]*Ibidem*.
[471]Lieu (1980), p. 79. Véanse asimismo Lieu *et al.* (2012), pp. 25-52 y 208-211, y S. Lieu (2023), pp. 329-360.
[472]Klimkeit (1993), p. 16.
[473]*Ibidem*, p. 264, los «Diez Mandamientos de los Auditores».
[474]*Ibidem*, p. 266.
[475]*Ibidem*, p. 267.
[476]Analizado en *ibidem*, p. 7; cita de *ibidem*, p. 181.

11. EL NACIMIENTO DE LA HEREJÍA

[477]Citado en la *Historia Albigensis*, trad. al ingl. de W. A. Sibly y M. D. Sibly, p. 64. [Para la versión cast., véase Pierre des-Vaux-de-Cernay, *Hystoria Albigensis*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 2022].
[478]*Ibidem*.
[479]*Ibidem*, p. 84.
[480]*Chanson de la Croisade*, 18.430-440, citado en Oldenbourg (2000), p. 114.
[481]La cifra de quince mil hombres está tomada de la *Chanson de la Croisade*; la duración de la toma de la plaza la ofrece la *Historia Albigensis*, p. 90.
[482]Citado en Oldenbourg (2000), p. 114.
[483]Esta cifra, no del todo fiable, procede de la *Historia Albigensis*, p. 91.
[484]*Ibidem*.
[485]*Ibidem*, p. 90.

[486]*Ibidem*, p. 91.
[487]Caesarius Heisterbacensis, *Dialogus miraculorum*, V.XXI, trad. al ingl. de H. von E. Scott y C. C. Swinton Bland.
[488]*Ad extirpanda*, citada y trad. al ingl. en Prudlo (2019), p. 97.
[489]Murphy (2012), pp. 4-5, a quien tanto debe todo este capítulo. Las sesiones a las que nos referimos tenían lugar por la tarde y, además, había otras por la mañana.
[490]*Ibidem*.
[491]La sentencia dictada por la Inquisición aparece citada en Russell (2017).
[492]Debo esta observación a Kynaston (2007), p. 242.
[493]Es la forma de voz media la que significa «elegir», esto es, «tomo para mí». Así pues, en sentido estricto, la primera persona del singular del presente de indicativo es *hairéomai*, pero parece un trabalenguas.
[494]En este punto, y en todo este párrafo en general, es mucho lo que debo al interesantísimo artículo de Simon (1979), p. 110.
[495]Simon (1979), p. 115.
[496]Debo esta observación a Simon, *ibidem*.
[497]Ignacio de Antioquía, *Trallians*, 6, trad. al ingl. de Grant. [Para la versión cast., véase *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 1967].
[498]Epifanio (2008), lib. I, 1-2 (venenos); Codex Theodosianus, 16.5.20 (infección impura) y 16.5.64 (criminales); Agustín, *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem*, 8, citado en Shaw (2011), p. 330 (prostituta); Epifanio (2008), lib. I, proemio I.2, 3 (embusteros, impostores, desgraciados). Tanto el *Panarion* como el Código Teodosiano ofrecen una multitud de sonoros insultos que se pueden lanzar contra los herejes. Todo este párrafo le debe mucho a Shaw.
[499]Todos estos términos han sido tomados de Epifanio, autor que hemos escogido porque constituye el mejor ejemplo en su género. Epifanio: *Panarion*, 26.1, 1 (enjambres de insectos), 38.8, 6 (escarabajos peloteros), 26.5,1 (cerdos), 27.33, 3 (lobos), 27.5, 1 (fieras salvajes).
[500]Epifanio, *Panarion*, *et passim*, pero especialmente 26.3, 8 y 21.7, 2.
[501]Agustín, *Sermo*, V.1, en Shaw (2011), p. 339.
[502]Optato (2017), I.III.
[503]Unger (1992), pp. V-VI. [Para la versión cast., véase *Contra las herejías (Adversus haereses)*, lib. II, Sevilla, Apostolado Mariano, 1999].
[504]El famoso relato acerca del escándalo de las Bacanales es, por supuesto, obra de Tito Livio (2002), véase XXXIX.8. Esta lista y la explicación se las debo al artículo de North (1979), pp. 85-86.
[505]*Edict of Diocletian, AD 302*, trad. al ingl. de Hyamson (1913), rev. por Lieu, cit. en Lieu y Gardner (2004), p. 116.
[506]Los escritores romanos eran muy dados a las descripciones largas y despectivas de las religiones extranjeras. Por ejemplo, el poeta satírico Juvenal, en un tono siempre mordaz —y fidedigno—, ridiculizaba a las mujeres que en un momento dado eran capaces de hacerse devotas frenéticas de Cibeles o de la

Madre de los Dioses, a continuación no dudaban en dirigirse a Egipto para recoger agua y rociar con ella el templo de Isis, y luego, de nuevo, visitar a una oniromante judía o a un astrólogo de Oriente. Véase Juvenal, *Satire*, VI.508-591. [Para la versión cast., véase *Sátiras*, Madrid, BCG, 1991].

[507]Heródoto (1996), III.38. [Para la versión cast., véase *Historia*, libs. III-IV, Madrid, BCG, 1987].

[508]Orígenes (1953), V.34. [Para la versión cast., véase *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967].

[509]Símaco, *Memorandum*, 3.8-10, cit. en Lee (2000), pp. 116-117. [Para la versión cast., véase *Informes. Discursos*, Madrid, BCG, 2003].

[510]Juan 14, 6, ESV.

[511]Juliano (1923), lib. I.115. [Para la versión cast., véase *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, Madrid, BCG, 1982].

[512]*Ibidem*.

[513]Juan Crisóstomo, *Homilías sobre la Carta a Timoteo*, I, 2, cit. y analizada en el magnífico artículo de Rohmann (2016), p. 87.

[514]Platón, *Apology*, 21d, trad. al ingl. de H. N. Fowler. [Para la versión cast., véase *Diálogos*, vol. I, Madrid, BCG, 1981].

[515]Epifanio (2008), lib. I, 4.2, 8.

[516]Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 9.4, cit. y analizado en Simon (1979), p. 115.

[517]Prudencio (1949), «The Divinity of Christ», pp. 203-204. [Para la versión cast., véase Prudencio, *Obras completas*, Madrid, BAC, 1950].

[518]Gregorio Nacianceno, *Oration*, V.28, trad. al ingl. en Rohmann (2016), p. 59. La observación es del propio Rohmann.

[519]Juliano (1923), lib. I, 178A-B.

[520]Juliano (1923), 230A-239E.

[521]Orígenes (1953), 3.12.

[522]*Ibidem*.

[523]Agustín, *De utilitate ieiunii*, 7.9: «et illi sub multis falsis non habent divisionem, nos sub uno vero non tenemus unitatem», *Patrologia latina*, vol. XL, ed. de Migne (1844). [Para la versión cast., véase *Obras completas de san Agustín*, vol. XL: *Escritos varios (2.º)*, Madrid, BAC, 1995].

[524]Amiano Marcelino (1986), 22.5. [Para la versión cast., véase *Historia*, Madrid, Akal, 2002].

[525]Todos estos términos aparecen en el Codex Theodosianus: (misterios funestos) 16.5.7.3; (locura) 16.5.18 y *et passim*; (infección) 16.5.56 y *et passim*.

12. SOBRE LAS LEYES

[526]Virgilio (1916), I.279. [Para la versión cast., véase *Eneida*, Madrid, BCG, 1992].
[527]Horacio, *Odes*, II.11. [Para la versión cast., véase *Odas. Canto secular. Epodos*, Madrid, BCG, 2007].
[528]Plinio el Joven (1910), I.6. [Para la versión cast., véase *Cartas*, Madrid, BCG, 2005].
[529]Horacio, *Satires*, I.2, 114-119, cit. en Williams y Nussbaum (2010), p. 33. [Para la versión cast., véase *Sátiras. Epístolas. Arte poética*, Madrid, BCG, 2008].
[530]Agustín (2006), X.35 (la luz), IX.8 (la sed). Debo esta observación a Peter Brown y su maravilloso libro *Augustine of Hippo: A Biography* (2000) [Para la versión cast., *Agustín de Hipona*, Madrid, Acento, 2001].
[531]Agustín, *Letters*, 7.3, 6, trad. al ingl. de NPNF, vol. I; el motivo de la pequeña copa lo he tomado de la biografía de Lane-Fox. [Para la versión cast., véase *Obras completas de san Agustín*, vol. VIII: *Cartas (1.º)*, Madrid, BAC, 1986].
[532]Agustín (2006), II.3.
[533]*Ibidem*, VIII.7.
[534]Escribí por primera vez sobre este asunto en un artículo de *The Economist*, «To understand the Roman Empire, read Pliny the Younger», 29 de enero de 2022.
[535]Codex Theodosianus, IX.12.1.
[536]*Ibidem*, IX.15.1.
[537]*Ibidem*, IX.24.1.4.
[538]*Ibidem*, IX.24.1.5, interpretación.
[539]*Ibidem*, IX.9.1.
[540]*Ibidem*, IX.30.1-3 (montar a caballo), X.21.1-2 (colores), XV.7.11 (piedras preciosas). Para los tejidos, véase *infra*.
[541]*Ibidem*, XIV.10.4 (el cabello), XIV.10.3 (calzas).
[542]*Ibidem*, X.21.2.
[543]Véase la citada ley en *ibidem*, XV.7.12: «mimae et quae ludibrio corporis sui quaestum faciunt publice habitu earum virginum, quae deo dicatae sunt, non utantur».
[544]Deberíamos subrayar que estas leyes, por su tono, los temas tratados y su rango, son un auténtico mundo aparte y van desde los precios del pan hasta las palizas propinadas a los esclavos; no son exactamente un compendio de derecho civil, sino, de nuevo, algo diferente. Sobre la separación de las leyes del libro XVI respecto a las del resto del código, véase Shaw (2011), p. 223. La imagen de la licencia de armas se utiliza con mucha frecuencia, pero procede de MacMullen.
[545]Eusebio (1999), I.28.2. [Para la versión cast., véase *Vida de Constantino*, Madrid, BCG, 1994].
[546]Panegyric of Constantine, IV.21.4, trad. al ingl. de C. E. V. Nixon y B. Saylor Rodgers.
[547]Hal Drake (sobre todo en su libro de 2017 *A Century of Miracles*) destaca en este sentido, como es habitual en él, tanto por el resumen que hace de las

(infinitas) controversias sobre el asunto como por proponer una manera muy sensata de entenderlo.
[548]Suetonio (2007), «Augusto». [Para la versión cast., véase *Vidas de los doce Césares*, vol. 1, Madrid, BCG, 1992].
[549]Anónimo, *Historia Augusta*, 18.25. [Para la versión cast., véase *Historia Augusta*, Madrid, Akal, 1989].
[550]No obstante, la información sobre su celebración aparece después, en el Cronógrafo (o «calendario») de 354. Véase Hijmans (2003) para un estudio de cuándo empezó a celebrarse en esa fecha.
[551]El autor en cuestión es Tertuliano, cit. en R. M. Jensen (2000), p. 42.
[552]Véase *ibidem*, pp. 42-43.
[553]Anónimo, *Historia Augusta*, 17.3.4. Para un relato sumamente entretenido del reinado de este emperador increíblemente excéntrico, véase el libro de Harry Sidebottom *The Mad Emperor*.
[554]Saleh (2019).
[555]Véase Lee (2005), p. 172: «No cabe duda de que los dictámenes de Constantino a partir de 324 indicaban a veces una actitud más crítica hacia las religiones tradicionales».
[556]Codex Theodosianus, XVI.5.1.

13. LAS RAZAS DE MONSTRUOS HERÉTICOS

[557]Eusebio (1989), X.1. [Para la versión cast., véase *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 2008].
[558]*Ibidem*, X.9.
[559]*Ibidem*.
[560]*Ibidem*.
[561]Codex Theodosianus, XVI.5.5.
[562]Codex Theodosianus, XVI.5.34.
[563]Las multas variaban según la condición social de cada uno, como se estipula en *ibidem*, XVI.5.52.
[564]*Ibidem*, XVI.5.53; para un análisis del tono de esta ley, véase Brown (2015), pp. 638-639.
[565]Codex Theodosianus, XVI.5.21.
[566]Novelas de Teodosio, III.1.4.
[567]Codex Theodosianus, XVI.5.9.
[568]*Ibidem*, XVI.5.13.
[569]*Ibidem*, XVI.5.15.
[570]*Ibidem*, XVI.5.34.1.
[571]*Ibidem*, XVI.5.34.1.

[572]*Ibidem*, XVI.1.3 (astucia maligna), XVI.6.3 (locura, vesania y muchos más ejemplos), XVI.8.1 y *passim* (la religión salvaje y vil de los judíos). El presente libro no se ocupa de la despiadada actitud de la Iglesia cristiana de esa época hacia los judíos, y no porque no fuera despiadada, sino porque merecería un libro entero.
[573]*Ibidem*, XVI.4.1 y 16.4.3.
[574]*Ibidem*, XVI.5.6.1, 381 d. C.
[575]Hopkins (2017), p. 442.
[576]Novelas de Teodosio, III.1.9-10.
[577]Juliano, carta a un sacerdote, trad. al ingl. de W. C. Wright. [Para la versión cast., véase *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, Madrid, BCG, 1982].
[578]De Ste. Croix (2006), p. 201, nos ofrece un ejemplo de lo que decía la edición que circulaba por entonces del *Oxford Dictionary of the Christian Church*.
[579]*Ibidem*.
[580]Vermaseren (1956-1960), cit. en Lee (2005), p. 161.
[581]Sobre la posibilidad de que esa fuera la primera representación de la Eleúsa, como se llama a esta imagen, véase Werner (1972), p. 5.
[582]Shaw (2011), p. 223. Para lo del «monstruo normativo», véase King (1969), p. 54, parafraseado en Shaw.
[583]Codex Theodosianus, XVI.10.4.
[584]Eusebio (1999), III.54 y ss.
[585]Codex Theodosianus, XVI.10.4.
[586]Novelas de Teodosio III.1.8.
[587]Brown (2015), p. 657: «En cualquier gran ciudad serían iniciadas por Pascua mil personas cada año».
[588]Todo este párrafo, junto con su comentario, se lo debo a Brown (2015), p. 657, donde se hace referencia al *Diálogo sobre la vida de san Juan Crisóstomo*, IX, de Paladio.
[589]Codex Theodosianus, XVI.5.25.
[590]*Ibidem*, XVI.5.29.
[591]*Ibidem*. Véase el análisis incluido en el lúcido artículo de la profesora Salzman (1993), pp. 375 y ss., así como la observación que hace acerca de lo poco que se ha utilizado este código como método para estudiar las conversiones.
[592]Russell, «Free Thought and Official Propaganda», en Russell (2000), p. 359.
[593]*Codex Theodosianus*, XVI.5.56, disposición promulgada también en el año 410.
[594]*Ibidem*, XVI.5.64.
[595]Codex Justinianus, I.5.4.
[596]*Ibidem*.

[597]Doresse (1950), p. 435. Véase el estudio detallado de J. Robinson, *The Nag Hammadi Story*, Leiden, Brill, 2014, al que tanto deben estos párrafos: pp. 13 y ss. (para los enterramientos) y pp. 28-29 (para los animales y las tumbas talladas en la piedra).
[598]Doresse, cit. en Robinson (2014), p. 9.
[599]Pacomio (1980), vol. 1, p. 15. [Para la versión cast., véase Gonzalo García de Santa María, *Las vidas de los santos religiosos de Egipto*, Zaragoza, Instituto Fernando el Católico, 2015].
[600]Para un análisis de todo esto y del papel del hombre santo en aquellos años, véase Brown (1971), pp. 80-101.
[601]Regla de san Pacomio, véase *Rules of Pachomius*, I, trad. al ingl. de Schodde, p. 682.
[602]*Ibidem*, I, pp. 682-683.
[603]*Ibidem*, I, p. 683.
[604]*Ibidem*, II, p. 684.
[605]*Ibidem*, II, p. 684.
[606]*Ibidem*, II, p. 685.
[607]*Ibidem*, III, p. 686.
[608]*Ibidem*, II, p. 685.
[609]*Ibidem*.
[610]O esas son las cifras que en cualquier caso se nos dan en *ibidem*, I, pp. 680-681.
[611]Robinson (2014), pp. 35-36 (para la versión tradicional de esta historia, incluida la fecha) y pp. 95-97 (para la datación de uno de los manuscritos). Sobre lo que andaban buscando aquellos hombres (*sabaj*) al cavar la tierra de esa forma y su utilización, y sobre los destrozos en los yacimientos que solía causar ese tipo de trabajo, véase Quickel y Williams (2016), pp. 89-108. Sobre las críticas a esa versión del hallazgo de los códices, véase Denzey y Blount (2014), pp. 399-419.
[612]Tal es la descripción de Robinson (2014), p. 35.
[613]Las opiniones sobre su número varían. Unos piensan que fueron doce y otros creen que trece. Doresse informó al principio de que había once libros completos y parte de otros dos; véase Doresse (1950), p. 70. Robinson llega a la dolorosa conclusión de que «sería prudente seguir diciendo que el hallazgo consistió solo en trece manuscritos y pensar que eso quiere decir que fueron doce»; véase Robinson (2014), p. 39.
[614]Doresse (1950), pp. 70-71.
[615]Debemos todos estos detalles al magnífico resumen incluido en el libro de Pagels; véase Pagels (2006), p. 14. La lectura de todo el libro es estupenda.
[616]*The Gospel of Thomas*, prólogo y trad. al ingl. de M. Meyer. [Para la versión cast., véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos,*

cartas, Madrid, Trotta, 1999].

15. SOBRE EL OTRO ORIGEN DEL MUNDO

[617]Génesis 1, 1-3, ESV.
[618]Isaías 45, 5, ESV.
[619]Éxodo 20, 3, ESV.
[620]Éxodo 20, 5, ESV.
[621]Isaías 6, 1-3, ESV.
[622]Véase Génesis 1, 1-25, KJV.
[623]*On the Origin of the World*, Yaldabaot crea el cielo y la tierra y engendra hijos, 100.29-101.23, trad. al ingl. de M. Meyer. [Para la versión cast., véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 1999].
[624]*Ibidem*, Yaldabaot se vanagloria de que es Dios, 103.2-32.
[625]*Ibidem*.
[626]*Ibidem*.
[627]*Ibidem*, Yaldabaot se avergüenza de su transgresión, 107.17-108.5.
[628]Yamauchi (1987), p. 428. Véanse asimismo Meyer (2009), p. 137, y Pagels (2006), p. 17.
[629]*The Nature of Rulers*, relato de la Creación según Elelet (93.32-95.13), trad. al ingl. de Meyer. [Para la versión cast., véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 1999].
[630]*Ibidem*.
[631]*Ibidem*. Véase el análisis de todo esto en Brakke (2010), p. 61: «Su dios demiurgo es ignorante e incluso malvado».
[632]*Secret Book of John*, El orden cósmico de Yaldabaot, 10,19-13,13, trad. al ingl. de Meyer. [Para la versión cast., véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi. I. Tratados filosóficos y cosmológicos*, Madrid, Trotta, 1999].
[633]Génesis 2, 17, KJV.
[634]Génesis 3, 3, KJV.
[635]*Testimony of Truth*, Midrash sobre la serpiente bíblica, 45, 23-49, 10, trad. al ingl. de Meyer; la datación es de Meyer (2009), p. 616. [Para la versión cast., véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000].
[636]*Testimony of Truth*, Midrash sobre la serpiente bíblica, 45, 23-49, 10, trad. al ingl. de Meyer.
[637]*Paradise Lost*, IX.529-531.
[638]*Testimony of Truth*, Midrash sobre la serpiente bíblica, 89, 17-90, 12, trad. al ingl. de Meyer.

[639]*Secret Book of John*, «La creación de Eva», 22, 28-23, 35, trad. al ingl. de Meyer.
[640]*Ibidem*, «La creación de Adán», 15, 1-19, 10, *passim*.
[641]Véase el estupendo análisis de toda esta cuestión en el magnífico y lúcido libro de Pagels (2006), pp. 71 y ss.
[642]*Secret Book of John*, «La caída de Sofía», 9, 25-10, 19, trad. al ingl. de Meyer.
[643]*On the Origin of the World*, «Jesús el Verbo», 125, 14-32, trad. al ingl. de Meyer.
[644]*Secret Book of John*, «Aparición de Barbeló», 4, 19-6, 10, trad. al ingl. de Meyer.
[645]*On the Origin of the World*, «Vida de Adán», 115, 30-116, 8, trad. al ingl. de Meyer.
[646]*Ibidem*, «Canción de Eva», 114, 4-24.
[647]Pagels (1976), p. 293.
[648]*Apocalypse of Peter*, «Otros que son mártires, obispos y diáconos no son más que canales vacíos», 78, 31-79, 31, trad. al ingl. de Meyer. [Para la versión cast., véase *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III. Apocalipsis y otros escritos*, Madrid, Trotta, 2000]. En la nota 44 a ese pasaje, Meyer plantea que estas palabras van dirigidas contra «la afirmación que dice que la salvación viene solo a través de la iglesia, es decir, la naciente iglesia ortodoxa».
[649]Ignacio de Antioquía (1867), vol. 1, VI. [Para la versión cast., véase «Carta a los efesios», en *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 1985].
[650]*Ibidem*, V.
[651]Brown (2015), p. 661.
[652]Jonas (1992), p. XXXI. [Para la versión cast., véase *La religión gnóstica: El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid, Siruela, 2000].
[653]*The Nature of the Rulers*, 93, pp. 32 y ss., trad. al ingl. de Meyer.
[654]Jonas (1992), p. XXXI.

16. DESTEJER EL ARCOÍRIS

[655]Joyce (1992), pp. 91-95. [Para la versión cast., véase *Retrato del artista adolescente*, Barcelona, RBA, 1995].
[656]Obituario, *The New York Times*, 11 de marzo de 1893.
[657]Obituario, *The Critic*, vol. 19, 1893, p. 170.
[658]Plutarco (1885), 22. [Para la versión cast., véase *Obras morales y de costumbres*, vol. VIII, Madrid, BCG, 1996].
[659]*Ibidem*.
[660]*Ibidem*.
[661]*Ibidem*.

[662]*Ibidem*.
[663]Virgilio (1916), VI.557. [Para la versión cast., véase *Eneida*, BCG, Madrid, 1992].
[664]Platón (1975), 112e y 113a-c. Y luego renacerían. [Para la versión cast., véase *Diálogos*, vol. III, Madrid, BCG, 1988].
[665]*Ibidem*, 112a-114c.
[666]Luciano (1902), 93. [Para la versión cast., véase *Obras*, vol. I, Madrid, BCG, 1981].
[667]Plutarco (1885), 22.
[668]*Ibidem*, p. XIV.
[669]*Ibidem*, p. XIV.
[670]*Ibidem*.
[671]James (1985). [Para la versión cast., véase *Las variedades de la experiencia religiosa: Un estudio de la naturaleza humana*, Barcelona, Península, 1986].
[672]MacMullen (1981), p. 206, n. 16. Véase asimismo Smith (1981).
[673]Vielhauer (1975), p. 282, cit. en Koester (1990), pp. 25-26. [Para la versión cast., véase *Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los Padres Apostólicos*, Salamanca, Sígueme, 1991].
[674]Clemente de Alejandría, 2.1.
[675]*Ibidem*, V.5.
[676]Virgilio (1916), IV.6-7. [Para la versión cast., véase *Bucólicas. Geórgicas. Apéndice virgiliano*, Madrid, BCG, 1990].
[677]Epístola 53, cap. 7, cit. en Bourne (1916), p. 393. [Para la versión cast., véase *Epistolario*, vol. I, Madrid, BAC, 1993].
[678]O, mejor dicho, en una *praeteritio* maravillosamente ciceroniana, afirmaba que no iba a comentar nada más: «Taceo si quid divinius ac sanctius (quod credo equidem) adhaeret istis auguriis»; Keble, cit. en Bourne (1916). No era solo Virgilio: a los escolares se les enseñaba que las últimas palabras de Cicerón habían sido: «Causa causarum, miserere mei». Es una pena que Cicerón nunca se enterara de ello; su respuesta habría sido muy jugosa.
[679]Finkel (2014), pp. 2-3. Finkel comenta que a menudo se ha preguntado si la causa de semejante actitud no sería tal vez una ligera reacción epiléptica de Smith ante su descubrimiento.
[680]Dalley (2008), p. 3.
[681]Génesis 2, 7, ESV.
[682]*Atrahasis*, I.OBV, trad. al ingl. de Dalley.
[683]Génesis 1, 26, KJV.
[684]*Atrahasis*, II.V.i; véase *Atrahasis*, II.SBV.iii y iv, trad. al ingl. de Dalley.
[685]*Gilgamesh*, tablilla XI.i. [Para la versión cast., véase *Poema de Gilgamesh*, Madrid, Editora Nacional, 1982].
[686]Génesis 6, 5-7, KJV.
[687]*Atrahasis*, III.OBV.i-ii, trad. al ingl. de Dalley.
[688]*Gilgamesh*, tablilla XI.ii.

[689]Sobre la descripción de Noé como varón justo, véase Génesis 6, 9, ESV; sobre los detalles del barco, véase Génesis 6, 14-21, ESV.
[690]*Gilgamesh*, tablilla XI.iii; Génesis 7, 4; *Atrahasis*, III.OBV.iii, trad. al ingl. de Dalley.
[691]Dalley (2008), p. 7.
[692]Génesis 6, 9.
[693]Justino, *Second Apology*, VII, ANF, vol. 1. [Para la versión cast., véase *Padres apologistas griegos (s. II)*, Madrid, BAC, 1954].
[694]Orígenes (1953), IV.41. [Para la versión cast., véase *Contra Celso*, Madrid, BAC, 1967].
[695]Beroso, cit. por Alejandro Polihístor, en I. P. Cory, *Ancient Fragments of the Phoenician, Carthaginian, Babylonian, Egyptian and Other Authors* (1876).
[696]*Ibidem*.
[697]César (1917), VI.17 [Para la versión cast., véase *Guerra de las Galias*, Madrid, BCG, 1996].
[698]Símaco, *Relationes*, 3.10, en Lee (2015), p. 122. [Para la versión cast., véase *Informes. Discursos*, Madrid, BCG, 2003].
[699]La inscripción data de 9 a. C. y aparece citada en Koester (1990), pp. 3-4.
[700]Kreitzer (1990), p. 213. Aunque en vida de Augusto se venerara a su numen (no exactamente a él), su plena divinización tuvo lugar después de su muerte en 14 d. C.
[701]Justino, *Dialogues*, 69.3, en Edelstein y Edelstein (1975), T.95. [Para la versión cast., véase «Diálogo con Trifón», en *Padres apologistas griegos (s. II)*, BAC, Madrid, 1954].
[702]Sobre Asclepio como demonio, véase Sozómeno (1890), II.5; sobre Asclepio como una bestia peligrosa, véase Tertuliano, *Ad nationes*, II.14, en Edelstein y Edelstein (1975), T.103. [Para la versión cast., véase *Apologético. A los gentiles*, Madrid, BCG, 2001].
[703]Eusebio (1999), III.56. [Para la versión cast., véase Eusebio de Cesarea, *Vida de Constantino*, Madrid, BCG, 1994].
[704]Justino Mártir (1867), 1.66. [Para la versión cast., véase *Padres apologistas griegos (s. II)*, Madrid, BAC, 1954].
[705]Vermaseren (1956-1960), cit. en Lee (2005), p. 161.
[706]Justino, *First Apology*, 1.66, ANF, vol. 2.
[707]Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 40.2-4, ANF, vol. 3.
[708]Agustín, Homily 7, John 1:34-51. [Para la versión cast., véase *Obras de san Agustín*, t. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan (1-35)*, Madrid, BAC, 1955].
[709]La comparación es un poco más larga, y desde luego magnífica. Para la cita completa, véase Nock (1964), p. 58 (en la que hace referencia a Cumont).
[710]Eusebio (1999), III.55.5-56.
[711]Huet, *Demonstratio Evangelica*, según el resumen detallado incluido en Dzielska (1986), p. 203, obra a la que tanto deben este párrafo y el siguiente.

[712]Analizado en Dzielska (1986), pp. 200-201. La inocencia de su vida, decía Godeau, era otra de sus estratagemas.
[713]Le Nain de Tillemont (1702), p. 2.
[714]Legrand (1807), p. XXXIV; el detalle de la censura y las mazmorras de la Bastilla son citados en Dzielska (1986), p. 208.
[715]Bowersock (1970), pp. 20-21.
[716]La famosa nota a pie de página se encuentra en Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* vol. 2, cap. XI, p. 87, n. 70. [Véase la versión cast.: *Historia de la decadencia y caída del Imperio romano*, Madrid, Turner, 2011].
[717]Dzielska (1986), p. 58.
[718]*Ibidem*, p. 182.
[719]Keats (1990), «Lamia», segunda parte, vv. 231-235 y 237.

17. SAN AGUSTÍN Y LA ARAÑA

[720]Plinio el Viejo (1855), XI.28. [Para la versión cast., véase *Historia natural*, libs. VI-XI, Madrid, BCG, 2003].
[721]Aristóteles (1910), vol. IV, V.27. [Para la versión cast., véase *Investigación sobre los animales*, Madrid, BCG, 1992].
[722]Lucrecio (1916), «De rerum natura», I.931-932. [Para la versión cast., véase *La naturaleza*, Madrid, BCG, 2003].
[723]*Ibidem*, 3.381-395.
[724]Agustín (1961), X.35. [Para la versión cast., véase *Obras completas de san Agustín*, vol. II: *Las confesiones*, Madrid, BAC, 1979].
[725]*Ibidem*.
[726]Mommsen (1942), p. 227.
[727]*Ibidem*, citando el uso que hace Petrarca de la expresión en su antiguo sentido; en este caso el de Cicerón.
[728]Véase *ibidem*, p. 227.
[729]MacMullen (1990), p. 143.
[730]*Ibidem*, p. 144.
[731]*Ibidem*, pp. 145-146.
[732]*Ibidem*, p. 155.
[733]Malalas (1986), lib. I.1-6.
[734]Gregorio de Tours (1974), I.1-10.
[735]Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I.2 y I.4, trad. al ingl. de Leo Sherley-Price. No conviene tomar a Beda demasiado al pie de la letra en materia de fechas o de historia de Roma. Ni tampoco, de hecho, en materia de nombres. [Para la versión cast., véase Beda el Venerable, *Historia eclesiástica del pueblo de los anglos*, Madrid, Akal, 2013].

[736]Beda, *De temporum ratione*, 47, trad. al ingl. de F. Wallis.
[737]Agustín (1913), índice.
[738]Ambrosio, *Sobre los deberes*, 20.
[739]Plutarco (1928): «Sobre la abundancia de amigos», 2; «Sobre comer carne», 3; «Deberes del matrimonio» [«Consejos a la esposa y al esposo»], 16. [Para la versión cast., véase *Obras morales y de costumbres*, vol. I («Sobre la abundancia de amigos»), Madrid, BCG, 1985; vol. II («Deberes del matrimonio»), Madrid, BCG, 1986; vol. IX («Sobre comer carne»), Madrid, BCG, 2002].
[740]*Ibidem*, 16.
[741]Plutarco (1957), 18. [Para la versión cast., véase *Obras morales y de costumbres*, vol. IX; *vid. supra*].
[742]Aristóteles (1939), 13.297a-14.298a. [Para la versión cast., véase *Acerca del cielo. Meteorológicos*, Madrid, BCG, 1996].
[743]Platón (1929), 63a. [Para la versión cast., véase *Diálogos*, vol. VI, Madrid, BCG, 1992].
[744]Plinio el Viejo (1938-1963), II.65.
[745]*Ibidem*, II.64-65.
[746]Para comprobar si esas teorías eran aceptadas (o no) de manera más general cuando el Imperio romano se hizo cristiano, véase el análisis incluido en McCrindle (2010), p. 108, que llega a la siguiente conclusión: «Aunque parece que la idea de que los Antípodas estaban habitados contó con un apoyo general en el mundo antiguo, en los ambientes cristianos encontró menos favor y fue rechazada en gran medida desde la época de la patrística hasta la aparición de la escolástica».
[747]Cosmas Indicopleustes (2010), prólogo I.
[748]*Ibidem*, lib. IV.186.
[749]*Ibidem*, lib. IV.191.
[750]*Ibidem*, lib. VI.265.
[751]*Ibidem*, lib. I.117.
[752]Lactancio (1885), III.XX-XXI, ANF, 7. [Para la versión cast. véase *Instituciones divinas*, libs. I-III, Madrid, BCG, 1990].
[753]*Ibidem*, III.XXVI.
[754]Agustín (1998), XVI.9. [Para la versión cast., véase *Obras de san Agustín*, t. XVII: *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1958].
[755]*Ibidem*.
[756]*Ibidem*.
[757]*Ibidem*.
[758]*Ibidem*.

18. ERRADICAR A LOS ENEMIGOS DE LA FE

[759]La base herética que se ocultaba tras la disputa tenía que ver con el trato dispensado a los obispos tras la actuación de Atanasio. Véase la *Collectio Avellana*, doc. I, 1, documento que habría que tratar con cierta cautela.
[760]Amiano Marcelino (1986), 27.3. [Para la versión cast., véase *Historia*, Madrid, Akal, 2002].
[761]El «sínodo del cadáver» (*synodus horrenda*) es descrito y estudiado en Nash (2019), pp. 18-21.
[762]Sobre lo de la sangre: véase Wiseman (1965), pp. 219-226; sobre lo de la leche y la fiesta con las prostitutas, véase Noel (2016), pp. 70 y 161.
[763]Véase el magnífico libro de Rapp (2013), pp. 5 y ss., para una descripción de la evolución del papel del obispo.
[764]Para una lista de prebendas, véase Agustín, *Epistles*, 23.3, que rechaza todos esos honores [para la versión cast., véase *Obras completas de san Agustín*, vol. VIII: *Cartas*, t. I, Madrid, BAC, 1986]; sobre las asonadas, disponemos de numerosas fuentes, pero una buena guía inicial es la que ofrece Fowden (1978), pp. 53-78; Gregorio Nacianceno (1894), XLII 7 [para la versión cast., véase *Discursos*, vol. XXXVII-XLV, Madrid, Ciudad Nueva, 2020]. Y añade: «Del oro cuyo brillo te rodeaba y con el que refulgías, una parte la derramabas como si fuera agua, y otra la amontonabas y atesorabas como si fuera arena».
[765]Gregorio Nacianceno (1894), XLII.
[766]Agustín (1985), 23.3.
[767]El comentario se lo hizo supuestamente al propio Dámaso. Cit. en Hunt (1985), p. 191, n. 32.
[768]Amiano Marcelino (1986), 27.3.14.
[769]*Ibidem*.
[770]Codex Theodosianus, XVI.2.42.
[771]Juan Crisóstomo, *Primera carta al papa Inocencio*, cit. en Gaddis (2005), p. 275.
[772]*Collectio Avellana*, doc. I, 2-7.
[773]*Ibidem*.
[774]Amiano Marcelino (1986), 27.3.13.
[775]Como ha dicho Averil Cameron: «La expresión “paz de la Iglesia”, utilizada por los cristianos para designar el fin de la persecución, es inapropiada a la luz de las violentas disputas que se desencadenaron durante el resto del siglo IV y con posterioridad». Véase Cameron (2008), pp. 538 y ss.
[776]Juliano, cartas 41, trad. al ingl. de W. C. Wright; «degollados», etc., en *Against the Galileans*, I.206, trad. al ingl. de W. C. Wright. [Para la versión cast., véase *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*, Madrid, BCG, 1982].
[777]*Ibidem*.
[778]Habetdeum, GCC 3.258, cit. en Shaw (2011), p. 147.
[779]Brown (2015), p. 642.
[780]*Passio Maximian*, 5, trad. al ingl. de M. A. Tilley.

[781]*Ibidem*, 12-14. Sobre si se trata de una historia verídica o si es un relato demasiado fiel a una fórmula estereotipada, véase Shaw (2011), pp. 176-178.
[782]Véase el análisis de Shaw (2011), p. 160, a quien tanto deben estos últimos párrafos.
[783]Eusebio (1999), II.60.1. Pasaje analizado en Lee (2005), p. 173. Véase asimismo Drake (2002), que ofrece una tesis siempre matizada e interesante sobre Constantino.
[784]Epifanio (2008), lib. I, proemio II.3.4.
[785]*Life of Rabbula*, 40, trad. al ingl. de R. Phenix y C. Horn.
[786]*Ibidem*, 41.
[787]*Ibidem*, 27.
[788]*Ibidem*.
[789]*Ibidem*, 40 y 41.
[790]Bauer (1972), p. 27.
[791]*Ibidem*, p. 26.
[792]*Ibidem*, p. 28.
[793]*Life of Rabbula*, 41, trad. al ingl. de Phenix y Horn.
[794]*Ibidem*.
[795]*Ibidem*, 42.
[796]Véase, por ejemplo, Agustín, *Letters*, 185.IX.35: «Nos echan en cara que codiciamos y robamos sus bienes. ¡Ojalá se hagan católicos y posean no solo los bienes que llaman suyos, sino también los nuestros con nosotros, en paz y caridad!». Etcétera, etcétera. [Para la versión cast., véase *Obras completas de san Agustín*, t. XI: *Cartas (2.º)*, Madrid, BAC, 1953].
[797]Agustín, *De haeresibus*, LXXXVII, cit. en Shaw (2011), p. 310. [Para la versión cast., véase *Obras completas de san Agustín*, vol. XXXVIII: *Escritos contra los arrianos y otros herejes. Las herejías*, Madrid, BAC, 1990].
[798]*Ibidem*.
[799]*Ibidem*.

19. QUE NO QUEDE MEMORIA

[800]Sobre la fecha y el lugar, véase Tilley (1996), p. 77.
[801]*Passio Marculi*, 2, trad. al ingl. de Tilley.
[802]*Ibidem*.
[803]*Ibidem*, 1.
[804]*Ibidem*, 4.
[805]*Ibidem*, 5.
[806]*Ibidem*.
[807]*Ibidem*, 11.
[808]*Ibidem*.

[809]De Ste. Croix (2006), pp. 201-202.
[810]Los especialistas han planteado algo similar para explicar la amnesia generalizada en lo tocante a las actitudes paleocristianas frente a las religiones «paganas». Analizo esta cuestión en mi primer libro, *La edad de la penumbra*.
[811]Ovidio (1996), II.207. [Para la versión cast., véase *Tristes. Pónticas*, Madrid, BCG, 1992].
[812]Murphy (2012), p. 102.
[813]Vose (2022), p. 173.
[814]Eusebio (1999), I.46. [Para la versión cast., véase *Vida de Constantino*, Madrid, BCG, 1994].
[815]*Ibidem*, III.66.1-3. La «carta» resta algo de importancia al carácter del documento; se trata de una «admonición» que acompañaba a la ley imperial aprobada inmediatamente después.
[816]El asunto era un poco más complejo, pero, para un resumen sencillo, véase Sócrates de Constantinopla (1891), I 5. La Iglesia sostenía la opinión contraria.
[817]Así según las *Parastaseis syntomoi chronikai*, 39, cit. en Lim (1995), p. 148, n. 209.
[818]Para otra carta de Constantino, véase Sócrates, *The Ecclesiastical History*, I.9, según la trad. al ingl. y el análisis de Rohmann (2016), pp. 34-35. [Para la versión cast., véase Sócrates de Constantinopla, *Historia eclesiástica*, vols. I-II, Madrid, Ciudad Nueva, 2017].
[819]*Ibidem*.
[820]Carta de Constantino, en Sócrates de Constantinopla (1891), I.9, según la trad. al ingl. y el análisis de Rohmann (2016), pp. 34-35.
[821]Teodosio (1952), III.1.8, pero utilizando la traducción ligeramente más poética que ofrece Pharr en la p. 10 de su introducción, *The Theodosian Code and Novels: And the Sirmondian Constitutions*.
[822]Tertuliano (1931), 40. [Para la versión cast., véase *Apologético. A los gentiles*, Madrid, BCG, 2001].
[823]Lucrecio (1924), V.828-831. [Para la versión cast., véase *La naturaleza*, Madrid, BCG, 2003].
[824]Teodosio (1952), III.1.1.
[825]Teodosio (1952), III.1.8.
[826]Sobre la forma en que lo ocurrido después en el Imperio estaba relacionado con el viejo papel del emperador de asegurar la *pax deorum*, véase Drake (2007), p. 421, que llega a la conclusión de que «irónicamente fue esa incapacidad de romper con el pensamiento político lo que abrió la puerta a la conversión».
[827]Codex Justinianus, I.5.8.12, cit. en Rohmann (2016), p. 100.
[828]Se trata de la misma ley de Teodosio II y Valentiniano III, incluida ahora en el Codex Justinianus, I.5.16.3, cit. y analizada en Rohmann (2016), p. 101, obra a la que debe mucho este párrafo.
[829]Codex Theodosianus, XVI.5.66.
[830]Rábula (2017), 3.3.1.10 y 3.3.2.50.

[831]Sozómeno (1890), III.15.
[832]Eusebio (1989), VIII.2. [Para la versión cast., véase *Historia eclesiástica*, Madrid, BAC, 1973].
[833]*Acta conciliorum oecumenicorum*, I.54, cit. en Gaddis (2005), p. 306.
[834]Esteban de Éfeso, cit. en *ibidem*.
[835]Tilley (1996), p. VIII.
[836]*Passio Marculi*, 12, trad. al ingl. de Tilley.

EPÍLOGO

[837]Marco Polo, *The Travels of Marco Polo*, trad. al ingl. de R. E. Latham: maleantes que roban, p. 65; concubinas, p. 122; lluvias en India, p. 267. [Para la versión cast., véase *Viajes*, Barcelona, Planeta DeAgostini, 1995].
[838]*Ibidem*, p. 58.
[839]Marco Polo (2015), pp. 29-31.

NOTAS EXPLICATIVAS

(1) La autora cita aquí unas veces por la *English Standard Version* (ESV) y otras por la *King James Version* (KJV) o Versión del Rey Jacobo. Nosotros reproducimos por lo general la traducción de la Biblioteca de Autores Cristianos: *Sagrada Biblia*, versión de E. Nácar y A. Colunga, Madrid, BAC, 1979. En menos ocasiones, citamos la antigua versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera, la vieja *Biblia del Oso*, la más frecuentemente usada entre los protestantes de lengua castellana. *(N. de los T.)*

(2) Para la versión cast., véase Filóstrato, *Vida de Apolonio de Tiana*, trad., introd. y notas de A. Bernabé Pajares, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1992. *(N. de los T.)*

(3) Para la versión cast., véase *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. de J. F. Yvars, Barcelona, Península, 1986. *(N. de los T.)*

(4) Para la traducción de «Verbo» por «palabra» (y por qué probablemente sea inadecuada), véase el capítulo 5.

(5) Se trata en muchos sentidos de un desarrollo lógico de la idea de lo que pasaría a llamarse «la Trinidad»: si efectivamente Dios es tres en uno —si es a la vez Dios, Jesús y el Espíritu Santo—, parece razonable concluir que, si Dios fecundó (fuera como fuese) a María, Jesús también intervino (fuera como fuese) en esa fecundación. Se trata de una interpretación que da mucho que pensar.

(6) En sentido estricto es en la forma de voz media, *hairéomai*, en la que significa «escoger, tomar para sí, quedarse con». Pero las formas de voz media son demasiado largas, así que en el texto doy el enunciado del verbo en voz activa.

(7) La estimación es la de Keith Hopkins en *Christian Number and its Implications* (2018).

(8) Véase la versión española: Geza Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona, Muchnik Editores, 1977. *(N. de los T.)*

(9) Incluso en la actualidad, cuando visitamos algunas iglesias ortodoxas de Grecia, encontramos en el exterior tiendas en las que se venden partes del cuerpo —brazos, piernas, ojos— hechas de metal para que los fieles las compren y las ofrezcan como exvotos.

(10) Dicho sea de paso, los estudiosos de la economía religiosa afirman que eso es precisamente lo que cabría esperar. En religión, como dice Rodney Stark en *El auge del cristianismo*, «las nuevas empresas que tengan éxito serán simplemente variantes dentro de la cultura religiosa convencional».

(11) Aunque en general se afirma que la novela moderna dio comienzo con el *Quijote*, hay varias obras clásicas que pueden ser consideradas novelas (al menos por los especialistas en literatura clásica).
(12) Debemos añadir que el protagonista, Quéreas, cree que Calírroe ha muerto (o eso es lo que él se piensa) porque anteriormente él le había dado una patada en un ataque de cólera (por fortuna, la joven había sobrevivido). Por suerte para Quéreas, parece que su agresión no había enfriado la pasión de ninguno de los dos y al final de la novela los dos amantes vuelven a encontrarse para vivir felices y comer perdices.
(13) La palabra «demonio» es de origen griego, *daimon*, pero entre ambos vocablos hay un abismo imaginario enorme, motivo por el cual los traductores a menudo la transcriben, *demon*, en vez de traducirla. Un *daimon* podía ser un espíritu maléfico, pero también podía aludir a otras ideas más atractivas, como la de la fortuna de la propia persona o su suerte en la vida; o a las almas de grandes hombres de otras épocas. La idea de los demonios como seres horribles con cuernos surgiría después.
(14) Salman Rushdie nos ofrece en su libro de memorias *Joseph Anton* una maravillosa descripción de una ceremonia religiosa ininteligible. Podemos leer en esta obra que, poco después de ser promulgada la fetua contra él, Rushdie va a un funeral por Bruce Chatwin. «El acto celebrado en la catedral grecoortodoxa de Santa Sofía, de la archidiócesis de Tiátira y Gran Bretaña, [...] se llevó a cabo en su totalidad en un griego sonoro y misterioso. Sus ritos fueron recargadamente bizantinos. "Bla bla bla Bruce Chatwin —entonaban las voces de los curas—, bla bla bla Chatwin, bla bla". Se ponían de pie, se sentaban, se arrodillaban, se levantaban de nuevo y se volvían a sentar. El aire estaba lleno del hedor del humo sagrado».
(15) Evidentemente, esa incomodidad no existe en las traducciones del mismo pasaje ni en español (véase la versión de Nácar-Colunga, de la Biblioteca de Autores Cristianos, o la de Reina-Valera: «Llegaron del Oriente a Jerusalén unos magos») ni en otros idiomas de países eminentemente católicos, como el francés («Voici des mages d'Orient arrivèrent à Jerusalem», según Bible Segond o LSG) o el italiano («Alcuni magi giunsero da Oriente a Gerusalemme», según *LaParola.it*), y en la tradición surgida a partir de esos textos. El citado malestar de los traductores parece afectar más bien a los autores de las versiones de los Evangelios en lenguas de países mayoritariamente protestantes. Aparte de en la citada versión inglesa de la KJV lo encontramos en la Biblia de Lutero, en la que se utiliza asimismo el término «sabios» y no «magos» («Siehe, da kamen Weise aus dem Morgenland nach Jerusalem»). *(N. de los T.)*
(16) En Irlanda los *wise men* («sabios») se convirtieron en *wise Druids* («sabios druidas»), que en muchos sentidos es una traducción más adecuada.
(17) Este evangelio, como muchos otros evangelios apócrifos, recibe diversos nombres. Los especialistas lo suelen llamar *Protoevangelio de Santiago*, pero también es conocido como *Evangelio de Santiago*, y tiene otros títulos. Cada uno

de ellos resulta, por un motivo u otro, insatisfactorio, de modo que, para mayor facilidad, seguiré llamándolo *Evangelio de la infancia de Santiago*, fundamentalmente porque eso de «protoevangelio» constituye una especie de trabalenguas. En Occidente, las historias que cuenta eran más conocidas por otro evangelio en el que acabó siendo absorbido y que lleva un título igualmente complicado, *Evangelio del pseudo-Mateo*.

(18) Entre nosotros tradicionalmente los animales que aparecen en el Nacimiento son un buey y una mula, aunque en realidad la «mula» en cuestión es un asna en el *Protoevangelio de Santiago* y en las tradiciones derivadas de él difundidas por todos los países. *(N. de los T.)*

(19) La Biblia del rey Jacobo (*King James Bible*, KJB), llamada también Versión del rey Jacobo (*King James Version*, KJV) o Versión autorizada (*Authorized Version*, AV), es la traducción al inglés de la Biblia más utilizada por los cristianos protestantes. Encargada por el rey Jacobo I de Inglaterra y publicada en 1611, representa la versión oficial (o autorizada) de la Iglesia anglicana. En español no existe una versión oficial de la Biblia (Antiguo y Nuevo Testamento), pero deberíamos destacar, por un lado, la versión de Reina-Valera y, por otro, la de Nácar-Colunga. La primera es una de las traducciones de la Biblia al español más utilizadas entre los protestantes hispanohablantes. La actual versión de Reina-Valera es el resultado de un conjunto de revisiones hechas por las Sociedades Bíblicas Unidas sobre la Biblia del oso, de 1569, obra de Casiodoro de Reina, monje español convertido al protestantismo, y revisada en 1602 por Cipriano de Valera. La segunda, impresa con autorización eclesiástica católica, obra de los escrituristas y sacerdotes Alberto Colunga Cueto y Eloíno Nácar Fuster, apareció en 1944 y ha sido una de las más populares dentro de la Iglesia católica. *(N. de los T.)*

(20) Solo «probablemente», pues no se dice que el hombre en cuestión se llame Jesús; por el contrario, se le llama «Ben Pantera» o «Ben Pandera», el hijo de Pandera. En otras ocasiones se le llama «Ben Stada». La cuestión de si este hombre es o no Jesús, como dice el profesor de Princeton Peter Schäfer, es objeto de «acaloradas discusiones».

(21) Según explican los autores de la obra, el número depende en parte de cómo se defina el término «evangelio»: algunos estudiosos consideran que un texto es «evangelio» si le daban ese nombre las fuentes antiguas; otros sostienen que cabe afirmar que cualquier fuente que cuente la historia de Jesús es un evangelio. Tanto de un modo como de otro, es evidente que el número es muy elevado.

(22) Hemos alterado a propósito el contenido original, que dice: «En el inglés actual el significado del término es mucho más rico, pues combina un ligero sentimiento de ilicitud con una fuerte dosis de desaprobación. Si se busca hoy día *apocryphal* en el *Oxford English Dictionary*, el lector comprobará que se usa para designar "un relato que es bien conocido, pero que probablemente no sea verdadero"». *(N. de los T.)*

(23) Los especialistas prefieren emplear el término «no canónico», aunque lo cierto es que su uso no ha cuajado fuera del ámbito académico.

(24) Según se dice, aquel fue también uno de los juicios más divertidos de la historia; Hone, que era autodidacta, resultó tan gracioso que se congregó un público numerosísimo para escuchar sus intervenciones. Hace unos años, el episodio fue el tema de una obra de teatro de Ian Hislop, redactor jefe de la revista *Private Eye* y hombre por lo demás familiarizado con los juicios por difamación.

(25) En el original pone «Verily I say unto thee» y «Lo!», expresiones arcaicas que abundan en las traducciones al inglés de las Sagradas Escrituras. *(N. de los T.)*

(26) Uno de los muchos puntos en los que James y Hone discrepaban era en su respectiva actitud hacia la censura. Mientras que Hone luchaba contra ella, James estaba despreocupadamente a favor. Durante los años veinte del pasado siglo, estalló en Inglaterra un escándalo en torno a un libro, *The Well of Loneliness*, de la escritora Radclyffe Hall [hay trad. cast.: *El pozo de la soledad*, trad. de Montserrat Conill, Barcelona, La Tempestad, 2013]. La protagonista era una lesbiana y, por consiguiente, en cuanto fue publicada, la novela fue secuestrada por «obscena». Los ambientes literarios de Londres se movilizaron y el abogado de la señora Hall escribió a James preguntándole si estaría dispuesto a prestar su nombre en apoyo del libro, al igual que lo habían hecho escritores como Virginia Woolf y Julian Huxley. Todavía se conserva el borrador de la respuesta de James, y ni siquiera el siglo transcurrido permite justificar su contenido: «Creo que el libro de la señorita Hall trata del control de la natalidad o algún tema parecido, ¿no? —decía James—. Me cuesta trabajo creer que sea una buena novela o que su prohibición suponga una pérdida para la literatura. Tengo la certeza de que, si nueve de cada diez novelas, biografías, estudios críticos y poemas que salen a la semana fueran enterrados, nadie sería por ello más pobre, salvo los propietarios de las editoriales y los autores de dichas obras. Si me diera por leer en concreto esta novela de contenido sexual, probablemente me aburriría y me asquearía».

(27) No es del todo seguro que este escéptico sea Porfirio, pues en el manuscrito que contiene estas críticas no es nombrado explícitamente como su autor. No obstante, existen buenas razones para creer que el fragmento en cuestión representa su pensamiento, y la convención reinante entre los especialistas es que este pasaje es obra suya.

(28) Tal es la traducción de la Biblia de Reina-Valera (*vid. supra*) usada predominantemente por las comunidades protestantes de lengua castellana, más parecida a la KJV de la Iglesia anglicana. La versión de Nácar-Colunga, que es la que solemos citar, dice: «Y si tu mano te escandaliza, córtatela; mejor te será entrar manco en la vida, que con las dos manos ir a la gehena, al fuego inextinguible», palabras prácticamente idénticas a las del original griego. *(N. de los T.)*

(29) Como siempre, los cálculos antiguos en torno al número de habitantes son solo eso, cálculos. Pero casi todo el mundo está de acuerdo en que es razonable

cifrar la población de Roma en su máximo apogeo en un millón de personas.
(30) Esta es la traducción de Williams (véase *The «Panarion» of Epiphanius of Salamis*, trad. de Frank Williams, Leiden y Boston, Brill, 2008) siguiendo la edición de K. Holl (Epiphanius, *Ancoratus und Panarion*, ed. de K. Holl, Leipzig, 1915), que lee «ὥσπερ ἀπὸ κοπρίας καρποὶ», recogida por la autora. La versión castellana dice: «Lo mismo que frutos de sabor amargo» (véase Epifanio, *Panarion*, I, 26.1, ed. bilingüe, Córdoba [Argentina], Universidad Nacional de Villa María), que es la traducción literal del original griego «ὥσπερ ἀπὸ πικρίας καρποὶ» (exactamente «como frutos de la amargura»); véase Migne, PG 041, *Epiphanus Constantiensis in Cypro episcopus. Opera omnia*. *(N. de los T.)*
(31) Una buena prueba de ello la vemos en los dialectos. En el siglo XX, los viajes se volvieron tan frecuentes que los acentos se difundieron a uno y otro lado del océano; por ejemplo, el acento inglés transatlántico. En el Imperio romano, en cambio, la vida de las personas se desarrollaba en un ámbito tan estrictamente local que si examinamos las inscripciones podemos comprobar como los dialectos cambian a medida que nos movemos. Bastaba dejar una gran ciudad para comprobar que, por cada par de kilómetros recorridos, el estilo de las inscripciones era cada vez menos «correcto» (véase MacMullen [1974], pp. 30-31).
(32) El término del original latino es Tule. Se trata de un nombre que podía utilizarse para designar varios lugares concretos, aunque no está del todo claro dónde estaban; es posible que fueran las islas Shetland, las Feroe e incluso Islandia, pero lo más acertado probablemente sea pensar que aquí se refiere a «cualquier lugar situado en el extremo norte». Más al norte incluso que Britania.
(33) «No está claro», como señala un poco en sordina un reciente comentario de los *Hechos de Tomás*, «de qué forma se supone que [Tomás] pueda ser mellizo de Cristo». Los comentaristas se resisten a admitir la idea de que los dos sean realmente hermanos gemelos, algo por lo demás comprensible si tenemos en cuenta que los problemas teológicos que suscitaría algo así no permiten ni siquiera pensarlo. En cambio, se dice que los dos simplemente se parecían en cuanto al físico, y que este evangelio solo refleja «la idea de que Jesús es capaz de aparecerse en el cuerpo que quiera». Una señal más de lo confusa que les ha parecido a muchos lectores toda la historia es que esta se considere la opción menos confusa.
(34) Para una explicación más completa de este punto, véase el capítulo 16.
(35) Cualquiera que escuchara en 2004 el programa *Today* de BBC Radio 4, encontraría un gran parecido con esos sentimientos. El programa en cuestión permitía a sus oyentes votar qué ley les gustaría más introducir. Tras la encuesta, realizada entre poco más de veintiséis mil oyentes, pudo comprobarse que la propuesta legislativa más popular (cabría pensar que para desesperación de la BBC) fue la que preveía «autorizar a los propietarios de casas a utilizar cualquier tipo de medios para defender su hogar de los intrusos».
(36) Lo que defiende De Ste. Croix no es tanto que Roma habría debido perseguir a los cristianos más y haberlo hecho antes, sino que sus métodos fueron ineficaces

y que no consiguieron más que exacerbar la situación. «Persecución» [*Persecution*] debe escribirse entre comillas porque lo que sucedió podría definirse con mayor exactitud como «procesamiento» [*Prosecution*]. Para un relato estupendo y de fácil lectura de todo este periodo, véase el libro de Candida Moss *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*.

(37) «Osimandias» (en inglés «Ozymandias») es un soneto de Percy Bysshe Shelley escrito en 1817 y publicado por primera vez en la revista *The Examiner* un año más tarde. El tema central del poema es la inevitable decadencia de los poderosos y de sus imperios, por grandes y formidables que hayan podido ser. El nombre «Osimandias» interpreta la traducción que hace Diodoro Sículo de la inscripción colocada en la base de la estatua en la que Ramsés II recomendaba, a quien preguntara quién era y qué había hecho, utilizar como prueba la grandeza de sus obras. Según Diodoro, la inscripción rezaba: «Soy el rey de reyes, Osimandias. Si alguien quiere ver cuán grande soy y dónde yago, que intente superar alguna de mis obras». El soneto de Shelley termina en un tono bien distinto con los siguientes versos: «No queda nada más. En torno a los escombros, / inmensos y desnudos, de esa ruina colosal / se extienden a lo lejos las arenas lisas y solitarias». *(N. de los T.)*

(38) Que es también el sentido que tenía en hebreo, aunque el desdén acumulado a lo largo de los años hace que resulte difícil verlo.

(39) También se llama Arideo (un guiño a Platón), pero en aras de la sencillez seguiré llamándolo Tespesio.

(40) Y naturalmente esta conclusión chocó con una vehemente resistencia durante siglos. Algunos estudiosos crearon una categoría gramatical específica, el plural «mayestático», para resolver el problema. Dios era tan grande que se hizo plural; una especie de equivalente divino del «nos» que usan los reyes. Los apologistas cristianos posteriores propusieron una solución distinta: ese era un plural de verdad, que reflejaba simplemente el hecho de que Dios es una trinidad, tres personas en un solo dios verdadero. Así que cuando Dios utilizaba aquí la primera persona del plural simplemente estaba hablando con Cristo. Otro erudito cristiano sugería que no era solo con Cristo con quien Dios estaba hablando: las tres personas de la Trinidad —Padre, Hijo y Espíritu Santo— estaban discutiendo juntas la creación del hombre. En uno de los concilios de Sirmio se apoyó la hipótesis del Padre-Hijo y se presentó otro argumento con el que convencer a los que dudaban, a saber, la excomunión. Puede que el concilio resultara persuasivo, pero estaba equivocado. Los estudiosos reconocen ahora que el motivo del empleo del plural es, sencillamente, que los autores de la versión del Génesis creían que había más de un dios en el cielo.

(41) Ya repasé con más detalle esas similitudes en mi primer libro, *The Darkening Age*. [Hay trad. cast.: *La edad de la penumbra*, Barcelona, Taurus, 2019].

(42) Una de las traducciones [al inglés] de esta obra utilizadas con más frecuencia contiene una bonita nota al pie de su traductor (la traducción data de comienzos del siglo XX): «La esposa moderna —dice, haciendo que el adjetivo "moderna"

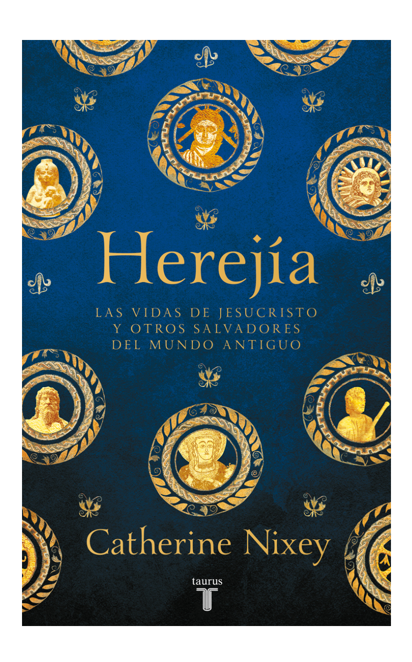
suene a acusación— indudablemente arrugará la nariz y sacudirá la cabeza, sede de su pensamiento independiente, en un gesto de desaprobación de la sugerencia de Plutarco sobre la conveniencia de someterse a su marido». Sin embargo, añade, la mujer y su cabeza independiente deberían pensarse las cosas dos veces, pues «en el ensayo de Plutarco descubrirá muchas ideas relativas a la cooperación sincera e incondicional y al alegre compañerismo intelectual con su marido, que, *mutatis mutandis*, siguen tan vivas hoy día como lo estaban cuando fueron puestas por escrito hace casi dos mil años». Exacto.

(43) Las dos cuestiones, si la tierra es redonda o no y si existen los antípodas o no, no estaban necesariamente vinculadas una con otra en la mente de los antiguos. Algunos autores cristianos estaban dispuestos a aceptar la primera idea, pero no la segunda, que para ellos (al constituir una amenaza para la verdad de la existencia de Adán y Eva) resultaba más inquietante.

(44) Los cristianos cuyo martirio cuenta fueron catalogados como *hereticus perfectus*, «herejes consumados», varias décadas después de que se escribieran sus martirologios.

(45) Se trata de una afirmación que posteriormente causaría cierta desazón a los cristianos alemanes, que creían que los restos de los Reyes Magos estaban enterrados en la catedral de Colonia.

Una perspectiva única sobre la diversidad que existió en torno a la figura de Cristo.



«En el principio existía el verbo». Esta frase, con la que comienza el Evangelio según San Juan, es clave en las enseñanzas de la Iglesia cristiana y ha sido determinante para el arte, la literatura y el lenguaje occidentales.

Sin embargo, en los años posteriores a la muerte de Cristo no hubo ni una sola palabra, ni consenso alguno sobre quién era Jesús o por qué había sido importante. Hubo muchos Jesuses diferentes, entre ellos uno agresivo que despreciaba a sus padres y paralizaba a quienes se le oponían, otro que vendió a su gemelo como esclavo y alguno más que hizo crucificar a alguien en su lugar.

¿Por qué sabemos tan poco acerca de estas primeras versiones de Jesús? Porque, a partir del siglo IV d.C., la forma ortodoxa de cristianismo que se había vuelto preeminente se dedicó a eliminar sistemáticamente cualquier otra variación, denunciando sus evangelios como apócrifos y a sus seguidores como herejes. Estos desafortunados cristianos perdieron sus derechos, sus propiedades, sus iglesias y, no pocas veces, incluso sus vidas. En *Herejía*, Catherine Nixey recupera esas extraordinarias historias de contingencia, azar y pluralidad.

La crítica ha dicho:

«*Herejía* es un libro brillante: por momentos aterrador, en otras ocasiones divertido y siempre emocionante de leer. Sondea dolorosamente la patología de la creencia».
The Times

«Apasionante... La herejía ilumina un mundo olvidado y es un absoluto placer leerlo».
The Sunday Telegraph

«Fascinante... Revela una especie de amor exasperado por la tradición en la que se crio y una suerte de risa floja ante la idea de una Virgen María que lanza llamas por cada orificio como si fuera una especie de superpotencia de Marvel».
KATHRYN HUGHES, *The Guardian*

«Brillante, directo y desafiante... un buen libro para aquellos a quienes les gusta pensar diferente. Es una exégesis esclarecedora, provocativa y aguda de la historia religiosa y, en consecuencia, humana».
The Irish Independent

«[Nixey] tiene ojo de urraca para encontrar oro en cualquier historia. Como tal, es un placer leer *Herejía*. Cada página está repleta de joyas fascinantes y frases bien elaboradas, mezcladas con el humor seco de la autora. La extrañeza del mundo antiguo está a la vista».
The Spectator

«Amplio, concebido con inteligencia y escrito con imaginación... *Herejía* es un libro chispeante, entretenido y que invita a la reflexión. En una era en la que el conformismo intelectual es prácticamente universal, la herejía puede ser nuestra mejor oportunidad para mantener la cordura».
Literary Review

«La mejor no ficción despierta el interés en un tema que antes no te interesaba. Catherine Nixey logra eso en *Herejía...* Cuenta una historia intelectual deliciosa y revoluciona tu comprensión de la historia occidental. Al mismo tiempo, entrega al menos un buen chiste por párrafo; te obligará a regresar a ellos para volver a disfrutarlos».
The Economist

Catherine Nixey estudió Historia Clásica en Cambridge y se dedicó durante muchos años a la docencia, antes de inclinarse por el periodismo. Ha publicado sus reportajes en *The Times*, *The Financial Times* y *The New York Times* y en la actualidad es redactora de *The Economist*. Su primer libro, *La edad de la penumbra* (Taurus, 2018), ganó el Jerwood Award de la Royal Society of Literature y el Morris D. Forkosch Book Prize al mejor libro sobre humanidades del año 2018.



Título original: *Heresy. Jesus Christ and the Other Sons of God*

Primera edición: noviembre de 2024

© 2024, Catherine Nixey
Publicado por primera vez en 2021 por Picador, un sello de Pan Macmillan, una división de Macmillan Publishers inetrnational Limited
© 2024, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.
Travessera de Gràcia, 47-49. 08021 Barcelona
© 2024, Joan Rabasseda y Teófilo de Lozoya, por la traducción

Adaptación de la cubierta original de Picador: Penguin Random House Grupo Editorial
Imágenes de la cubierta: © ACI

Penguin Random House Grupo Editorial apoya la protección de la propiedad intelectual. La propiedad intelectual estimula la creatividad, defiende la diversidad en el ámbito de las ideas y el conocimiento, promueve la libre expresión y favorece una cultura viva. Gracias por comprar una edición autorizada de este libro y por respetar las leyes de propiedad intelectual al no reproducir ni distribuir ninguna parte de esta obra por ningún medio sin permiso. Al hacerlo está respaldando a los autores y permitiendo que PRHGE continúe publicando libros para todos los lectores. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 67.3 del Real Decreto Ley 24/2021, de 2 de noviembre, PRHGE se reserva expresamente los derechos de reproducción y de uso de esta obra y de todos sus elementos mediante medios de lectura mecánica y otros medios adecuados a tal fin. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, https://www.cedro.org) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-306-2403-4

Compuesto en Arca Edinet S. L.

Facebook: PenguinEbooks
Facebook: tauruseditorual
X: @ tauruseditorial

Instagram: @penguinlibros
Youtube: penguinlibros
Spotify: penguinlibros

«Para viajar lejos no hay mejor nave que un libro.»

EMILY DICKINSON

Gracias por tu lectura de este libro.

En **Penguinlibros.club** encontrarás las mejores recomendaciones de lectura.

Únete a nuestra comunidad y viaja con nosotros.



Penguinlibros.club



@Penguinlibros

ÍNDICE